BİRİKİM'DEN SEÇMELER 1

Yeni Bir Sol Tahayyül İçin

DERLEYEN
Tanıl Bora

ÖMER LAÇİNER
MURAT BELGE
ERTUĞRUL BAŞER
ŞÜKRÜ ARGIN
ERDOĞAN ÖZMEN
MURAT PAKER
AHMET İNSEL
HAKAN GÜRSES
TUNCAY BİRKAN

Birikim Yayınları

Birikim Yayınları 19
ISBN 975-516-018-3
© 2000 Birikim Yayıncılık Ltd. Şti.
1. BASKI 2000, İstanbul

KAPAK Fatoş Gencosman
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Hakan Penbe
KAPAK BASKISI Sena Ofset
İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

Birikim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58
e-mail: birikim@iletisim.com.tr

BİRİKİM'DEN SEÇMELER 1

Yeni Bir Sol Tahayyül İçin

Derleyen TANIL BORA

ÖMER LAÇİNER • MURAT BELGE
ERTUĞRUL BAŞER • ŞÜKRÜ ARGIN
ERDOĞAN ÖZMEN • MURAT PAKER
AHMET İNSEL • HAKAN GÜRSES
TUNCAY BİRKAN

Birikim Yayınları

TANIL BORA 1963 Ankara doğumlu. A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi mezunu. İletişim Yayınları'nda editörlük yapıyor. *Toplum ve Bilim* Dergisi Yayın Yönetmeni. Başka kitapları: *Yeşiller ve Sosyalizm* (derleme, İletişim, 1988); *Rudolf Bahro: Nasıl Sosyalizm, Hangi Yeşil, Niçin Tinsellik?* (derleme, Ayrıntı, 1989, 1996); *Devlet Ocak Dergâh* (Kemal Can'la birlikte, 1991- iki baskı, 1994); *Yugoslavya: Milliyetçiliğin Provokasyonu* (Birikim, 1991, 1995); *Futbol ve Kültürü* (derleme, R. Horak ve W. Reiter'le birlikte, İletişim, 1993); *Bosna-Hersek: "Yeni Dünya Düzeni"nin Av Sahası* (Birikim, 1994), *Milliyetçiliğin Kara Baharı* (Birikim, 1995), *Türk Sağının Üç Hali* (Birikim, 1998).

ÖMER LAÇİNER 1946'da Sivas'ta doğdu. 12 Mart döneminde ordudan ihraç edildi. 1975'te *Birikim*'i çıkardı. *Henüz Vakit Varken* (1991) isimli bir kitabı ve yüzlerce makalesi yayımlandı.

MURAT BELGE 1943'te doğdu. İ.Ü. Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirdi. 1981'de doçentken istifa etti. *Halkın Dostları, Birikim, Yeni Dergi, Yeni Gündem, Milliyet Sanat, Papirüs* dergilerinde ve *Cumhuriyet, Demokrat, Milliyet, Radikal* gazetelerinde yazdı. Bilgi Üniversitesi'nde öğretim üyesi ve *Radikal*'de yazıyor. Kitapları: *Tarihten Güncelliğe* (1983), *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek* (1989), *Marksist Estetik* (1989), *The Blue Cruise* (1991), *Türkiye Dünyanın Neresinde* (1992), *12 Yıl Sonra 12 Eylül* (1992), *İstanbul Gezi Rehberi* (1993), *Boğaziçi'nde Yalılar ve İnsanlar* (1997).

ERTUĞRUL BAŞER 1957'de Nevşehir'de doğdu. Boğaziçi Felsefe Bölümü mezunu. P. Feyarabend, Raymond Williams, Ernesto Laclau çevirileri yayımlandı. *Fer* adlı bir şiir kitabı var (1984).

ŞÜKRÜ ARGIN 1961'de Akhisar'da doğdu. Ege Üniversitesi mezunu. Antalya'da öğretmenlik yapıyor. Postmodernizm üzerine kitap çevirileri var.

ERDOĞAN ÖZMEN 1959'da Denizli'de doğdu. Halen psikiyatrist olarak çalışıyor. *Psikiyatri, Psikoloji, Politika* adlı bir kitabı var (1995).

MURAT PAKER 1962'de İstanbul'da doğdu. İstanbul Tıp Fakültesi mezunu. İşkence mağdurlarının psikolojisi üzerine ülkemizde yapılan ilk bilimsel çalışmalardan birini Tekirdağ'da cezaevi hekimiyken gerçekleştirdi. New York, New School for Social Research'te "İşkenceye bağlı psikolojik tepkide işkencenin öznel anlamının belirleyici rolü" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı.

AHMET İNSEL 1955'te İstanbul'da doğdu. Üniversite eğitimini Paris 1 Pantheon-Sorbonne Üniversitesi İktisat Bölümü'nde yaptı ve aynı üniversitede iktisat doktorası hazırladı, aynı üniversitede öğretim üyesi. Kitapları: *Türkiye Toplumunun Bunalımı* (Birikim Yayınları, 1990), *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye* (Ayrıntı Yayınları, 1996), *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi* (Birikim Yayınları, 1993), *Solu Yeniden Tanımlamak* (Birikim, 2000).

HAKAN GÜRSES 1961'de İstanbul'da doğdu. Viyana Üniversitesi'nde felsefe okudu ve doktorasını verdi. Aynı üniversitede Felsefe, Innsbruck ve Graz Üniversiteleri'nde ise Karşılaştırmalı Edebiyat ve Çeviri Bilimi bölümlerinde öğretim görevlisi. *STIMME von und fuer Minderheiten* adlı derginin editörlüğünü yapıyor. *Libri catenati. Eine historisch-philosophische Untersuchung der Sekundaerdiskurse* kitabı yanında çok sayıda kitap ve dergide makaleleri yayımlandı.

TUNCAY BİRKAN 1968'de İstanbul'da doğdu. Boğaziçi İngiliz Dili ve Edebiyatı mezunu. Ayrıntı Yayınları'nda editörlük yaptı. Çok sayıda çevirisi yayımlandı.

İÇİNDEKİLER

Sunuş / TANIL BORA *7*

SOSYALİZMİN TARİHSEL SÜREKLİLİĞİ

Sol-Sağ: Ebedî bir arayış dinamiği / ÖMER LAÇİNER *15*

Eşitlik ve özgürlüğün sentezi olarak sosyalizm / ÖMER LAÇİNER *27*

Sosyalizm: "zorunluluk" mu, etik seçme mi? / MURAT BELGE *55*

İKTİSAT İDEOLOJİSİNE KARŞI

Sınıftan kaçış, sınıfa kaçış / TANIL BORA *75*

Özelleştirme vesilesiyle iktisada ve kamusala dair / ERTUĞRUL BAŞER *89*

NASIL BİR DİL?

Sol politika dili üstüne düşünceler / TANIL BORA *135*

Yeni kavramlar yeni sorumluluklar / ŞÜKRÜ ARGIN *147*

ÖZNELLİK, İRADE, BİLİNÇ, AHLÂK

Sosyalizmin imkânı / ERDOĞAN ÖZMEN *163*

Narsisizm sosyalizme karşı / MURAT PAKER *173*

Nostalji ile ütopya arasında / ŞÜKRÜ ARGIN *195*

Dinî ahlâk ve erdem söylemi karşısında özgürlükçü sosyalistler / AHMET İNSEL *203*

KİMLİK VE 'AİDİYET' SORUNU

Kimlik kavramı üzerine düşünceler / HAKAN GÜRSES *221*

Sol: Evin reddi / TUNCAY BİRKAN *247*

Sunuş

TANIL BORA

Birikim, hem 12 Eylül 1980 askerî darbesi öncesindeki ilk serisinde, hem de 1989'dan beri süren yeni serisinde, sosyalist-sol düşünceyi muhafazakârlığa düşmekten kurtarma çabasında oldu. Sosyalizmin ve Marksizmin bir "doktrin" derekesine düşürülmesine, resmî görüş kalıbına sokulmasına, ya da bir özlü sözler derlemesine indirgenmesine karşı durmaya çalıştı.

12 Eylül öncesi devranda bu kaygı belki 'ihtiyarî' idi, 12 Eylül tecrübesinden ve en geç 1989 dönümünde reel sosyalist sistemin çökmesinden itibaren hayatî bir önem kazanmış bulunuyor. Sosyalist-sol düşünceyi kendi kendine bağladığı prangalarından kurtarmak, artık solu yeniden inşâ etmek hükmündedir. *Birikim*, 1989'da bu "âcil görev"i hatırlatarak çıktı ve hemen her sayısının ufkunda bu endişe vardır.

Elbette sosyalist-sol politikanın ve düşüncenin koordinatlarını yeniden tanımlamak, sıfırdan yapılacak bir şey değildir. Hattâ solu tanımlayan temel saikleri, o saiklere yapışmış söz ve eylem alışkanlıklarından arıtıp duru zihinle yeniden tasavvur eden bir çeşit "fundamentalist" yanı da vardır bu uğraşın. Son zamanlarda sosyal teoride sevilen deyimle "yeniden icat etme" gerektiğinden söz edebiliriz belki. Öte yandan, 'sahih' kaynakları öze-dönüşçü bir heyecanla yeniden yorumlamak

bir imkânsa, bir üslûpsa; sosyalizmde -Bernstein'ın murdar ettiği ifadeyle- "hedefin/sonucun hiçbir şey, hareketin kendisinin, sürecin her şey" olduğu şiarına tutunarak, içinde yaşadığımız dünyadaki değişim dinamiklerini naif bir kâşif tavrıyla kavramak ve buradaki çelişkileri politikleştirmek de bir imkân, bir üslûptur. (O halde sıfırdan başlamak da büsbütün yersiz değildir!) Solun yerleşik yapıları, davranış alışkanlıkları içinde bu ve başka üslûplar, imkânlar barınır; ve özellikle de içinde olduğumuz türden yenilgi ve değişim devirlerinde farklı üslûpların, imkânların etkileşimini sağlamak hayli zordur. Bir yandan âciliyet telâşının tazyiki, diğer yandan son tutamaklarını, "küçük dünyasını" yitirme kaygısının baskısı, yeniden düşünme, yeniden tanımlama çabalarının ayağına dolanır. Sosyalizm-sol, yine son zamanların sevilen sözcüğü "proje"nin çağrıştırdığı gibi bir şey de değildir ki, içinde eylediği bütün yapılar ve onu cisimleştiren bütün "personel" bir kalemde değişim geçirsin! Yapılar, camialar, ortamlar... aranan değişimin hem öznesi hem nesnesidirler.

Birikim de bu müşkülâttan azâde değil. Derginin sosyalizmi-solu yeniden tanımlamaya dönük gayreti, yeryüzüne indirilen bir tebliğ değil; sesli düşünerek ilerliyor. Yeniden inşâ çağrısının en taze ve enerjik olduğu ilk sayılarından itibaren, bir ilmihâl sunmaya yeltenmedi, olmuş bitmiş bir "teori" vaz'etmedi. Bütünlüklü ideolojik ve politik çerçevenin, ancak paradigmatik bir kopuşla, bir zihniyet devrimiyle, tahayyülde köklü bir değişimle anlam kazanabileceğini, dahası mümkün olabileceğini anlatmaya çalıştı.

Elinizdeki kitapta, *Birikim*'in bu çabasının bir özeti var.

* * *

Birikim'in yukarda özetlenen çağrısının en yüksek sesle, iddialılıkla dile getirildiği yerler kuşkusuz Ömer Laçiner'in yazılarıdır. Ömer Laçiner'in bu derlemedeki iki yazısı, sosyalist-sol düşüncenin 'sahih' temellerini onları kaplayan pastan ve cüruftan arındırmaya dönüktür. Laçiner "Sol-sağ: ebedî bir arayış dinamiği" başlıklı yazısında sol-sağ ayrımının 'sahihliğine'

ve ezelî-ebedî niteliğine dikkat çekiyor; bu karşıtlıkta solun değişmez cevherini, "insanın öz varoluşu dışında bir referans kaynağı tanımamak" olarak tespit ediyor. Ona göre solun buhranının kaynağı, değişmez hakikatler tutkusuyla sağcılaşması, kendine ters düşmesidir. "Eşitlik ve özgürlüğün sentezi olarak sosyalizm" başlıklı makalede bu temel tespit daha açılıyor. Laçiner, sosyalist-sol düşünceyi tutuculaştıran, sağcılaştıran etmen olarak resmî-reel sosyalizme damgasını vuran ekonomist zihniyeti teşhir ediyor. Marx'ın devrim kuramının ekonomizmle çarpıtılmamış özüne dönmeye çalışan Laçiner, -ki bu izlek "eski" *Birikim*'in başlıca meşgalelerinden biriydi-, sosyalizm hareketinin sadece hedefiyle değil, ondan evvel bizatihî bir ortam, bir mecra olarak özgürleştirici olması gerektiğini vurguluyor. Sosyalizmin geleceğine dair başka yazılarında anahtar kavram olarak kullandığı "yaratıcı zihnî etkinlik" kavramını da bu misyona bağlıyor. Murat Belge, "Sosyalizm: 'zorunluluk' mu etik seçme mi?" sorusuna verdiği "etik seçme!" cevabıyla, bu akıl yürütmeyi tamamlamakta. 1989'da yayımlanan *Sosyalizm Türkiye ve Gelecek* kitabına ortodoks açıdan yapılan bir eleştiriyi cevapladığı bu makalede Murat Belge, polemiğin imkân verdiği sarahatle, altyapı-üstyapı, ekonomizm, üst-belirlenme kavramlarındaki indirgemeci-determinist yükü sorguluyor.

Okuduğunuz bu Sunuş'un müellifinin "Sınıftan kaçış, sınıfa kaçış" başlıklı -biraz polemiksel- yazısı da ekonomizmin ve iktisat ideolojisinin eleştirisiyle âlâkalı. Yazıda, sosyalizmin-solun muhafazakâr yorumlarının "sınıfsal" yaklaşımı popülist bir işçiciliğe evriltme eğilimleri sorgulanıyor ve devrimci özne tanımına dönük bir kuramsal denemenin ipuçları aranıyor.

Ekonomizmin, iktisat ideolojisinin sorgulanması açısından Ertuğrul Başer'in "Özelleştirme vesilesiyle iktisada ve kamusala dair" uzun makalesinin sahiden zihin açıcı olduğunu söylemeliyiz. Güncel özelleştirme bahsinin harcıâlem polemiklerinin ötesine geçen bir deneme, bu. Ertuğrul Başer, öncelikle iktisat ideolojisinin kapitalist zihniyeti yeniden üreten, gündelik alma-verme ilişkilerine kadar bütün insan ilişkilerini istilâ

eden ruhunu deşiyor. Bu tahakküm karşısında direnç oluşturmak ve "başka türlü bir şey" kurabilmek için, sadece piyasanın değil devletin de ötesinde tahayyül edilmesi gereken, "toplumsal/insanî yaşamın varoluşsal bir boyutu olarak" *kamu*nun, *kamusallık* fikrin, *kamusal* ahlâkın imkânlarını arıyor.

Yine bu Sunuş yazarının "Sol politika dili üstüne düşünceler" adlı makalesi de, kamusallıkla, kamusal bir meşrûiyet çerçevesi kurmakla ilgili kaygılara dayanıyor. Dil sadece bir araç/aracı olmadığına göre, solun örgütlenme ve politika yapma tarzıyla ilgili köklü bir eleştiriye hamle edilmiş oluyor bu yazıda. Zımnî iddia: Dilimizi jargon olmaktan çıkarma gayreti, bu ülkedeki 'sahte' kamusal dilin yerine 'sahici' bir kamusal dil oluşturma hedefiyle bağdaşıktır - öyle olmalıdır! Şükrü Argın'un "Yeni kavramlar yeni sorumluluklar" başlıklı makalesi, bu işin salt niyetle üstesinden gelinemeyecek müşkülâtını vurgulayarak bu tartışmayı derinleştiriyor.

Erdoğan Özmen, "Sosyalizmin imkânı"nı, nesnellikle değil, bildik nesnellik-öznellik karşıtlığıyla da değil, ütopyayla, düşlem ve imgelemle, umut etmeyle temellendirmeyi deniyor. "Öznel" diyegeldiğimiz bu insanî yeteneklerin devrimci potansiyelleri olan pekâlâ nesnel güçler olduğunu düşündürüyor bize. Özmen'in katkısı, Marksizmle psikanaliz teorisinin alışverişinden alabileceğimiz ilhamlar hakkında bir hatırlatma aynı zamanda. Murat Paker'in "Narsisizm sosyalizme karşı" başlıklı yazısı ise, psikanaliz teorisiyle alışverişi provokatif denebilecek bir düzeye sıçratıyor! Makalede, modern kapitalizmin kitleselleşmesine basbayağı katkıda bulunduğu narsisistik ve anti-sosyal kişilik tarzlarının, sosyalizmin özel değer vermesi gereken eşdeğerlilik, özgürlük ve empati ilkelerini erozyona uğrattığı ileri sürülüyor.

Ve bir ütopya yazısı daha: Şükrü Argın, "Nostalji ile gelecek arasında" başlıklı yazısında, bir gelecek ütopyasıyla donanmış olarak fakat *şimdi ve burada* politika yapmayı başarmanın gereği üstünde duruyor. Derlemenin başlığına koyduğumuz "tahayyül" kelimesinin çağrışımlarını yoklayan bir yanı var bu yazının..

Eski tabirle "öznellik" ya da "üstyapı" alanında kendi haline bırakılagelmiş önemli bir konu, etik konusu, Ahmet İnsel'in "Dinî ahlâk ve erdem söylemi karşısında özgürlükçü sosyalistler" başlıklı makalesinde ele alınıyor. İnsel, özgür kişinin sorumluluklarını ve onun mutluluk arayışını iade eden etiğin, ne siyasetin ne iktisadın ne ahlâkın insafına terk edilebileceğini söylüyor. Sosyalist-sol düşünce çıkarlara hitap etmekle vicdanlara, vicdanî tercihlere hitap etmeyi tutarlılıkla biraraya getirmeyi arar. Bu makale, etik-ahlâk konusunun polemiksel ya da propagandaya-aijtasyona dönük bir malzeme değil, sosyalist-sol düşünceyi zenginleştirmekte ve berraklaştırmakta ihmal edilmez bir kaynak olduğu kanaatini pekiştiriyor.

"Post-"lu kuramsal silsilenin olmazsa olmaz kavramı "kimlik" üzerine Hakan Gürses'in vukuflu olduğu kadar sarih, açıksözlü yazısı; kimliklere asal/özsel meşrûiyet kaynakları olarak teslim olmayan, onları 'aşmayı' hedefleyen bir perspektifi aynı zamanda kimlikleri ciddiye alan -onları 'bilen'- bir hassasiyetle birleştirmeyi arıyor.

Tuncay Birkan'ın "Sol: Evin reddi" başlıklı denemesi, gönül rahatlığıyla söylenebilir, bu derlemedeki en 'lezzetli' metin. Tuncay Birkan bu yazıda milliyetçi-muhafazakârlığın -belki politik kaynaklardan da güçlü- duygusal-manevî güç kaynakları olan yerlicilik, otantiklik, yurda ve eve bağlanma motifleriyle hesaplaşıyor. Solun, bunlara paçayı kaptırmamak, bunlarla huzur bulmamak ve bir çeşit bitmek bilmez yabancılama hali de olması gerektiğini savunuyor.

* * *

Derlenen makaleler demeti, tekrarlayalım, yeni bir sosyalist-sol tahayyül için rehber teşkil etmiyor. Daha çok, yeni bir tahayyülün ufkunu anlık olarak ışıtan işaret fişekleri attığını söyleyebiliriz. Her şeyi düşünmüş olmasıyla değil, yeniden ve başka türlü düşünülecek şeylerin bereketini ve çokyönlülüğünü göstermesiyle kılavuzluk yapabilir bu kitap. Bir idmandır.

Sosyalizmin Tarihsel Sürekliliği

Sol-sağ: Ebedi bir arayış dinamiği

ÖMER LAÇİNER

20 Ekim 1991 seçimleri sol adına seçime girmiş partiler açısından ağır bir yenilgiyle sonuçlandı. Türkiye'nin son otuz yıldır yaşadığı çok partili rejim döneminin hiçbir seçiminde, sol etiketli partilerin aldığı toplam oy bu derece düşük olmamıştı.

Ama buna mukabil sonuçlar sağın ezici bir zafer kazandığı biçiminde algılanıp yorumlanmadı da. Çünkü aşağı yukarı bu son seçime gelinceye kadar geçen otuz yılda yapılan her seçimde, sol-sağ ayrımı daima birincil tema olmuş, tercihler ve seçim atmosferi öncelikle bununla belirlenmiş iken, bu kez o temanın alabildiğine talileştiği bir ortam içinde seçimlere girildi. Gerçi sol adına seçime katılan partilerin hepsi de sol parti olduklarını, kendi özel sol kimliklerini belirtmekten geri durmadı, ama bu konu ne kendi aralarında canlı bir tartışmaya yol açtı; ne seçmen kitlesi için ilgiye değer bulundu; ne de asıl önemlisi sağda sayılan partiler tarafından onları kendi sağcı kimliklerini de belirtmeye iten bir muhatap olma tavrıyla karşılandı.

Sol-sağ ayrımı aşıldı mı?

Kendisini sol olarak niteleyen kimileri, ortada sağın zafer kazandığı gibi bir havanın olmayışından teselli bulabilir. Hattâ

bunlar, ANAP'ın 141-142. maddeleri kaldırmış olmakla övündüğü, DYP'nin alt sınıfların ekonomik sıkıntılarını SHP'den daha canlı dile getirdiği, işçi ve memurlara kısıtsız sendika hakkı vaat ettiği bu seçim ortamında, geleneksel sol, sosyal demokrat taleplerin bu denli geniş bir yelpazede benimsenmiş olmasının bir bakıma solun dolaylı zaferi diye nitelenebileceğini iddia bile edebilirler. Böyle yorumlar da yapılabilmiştir. Şüphesiz bir başkası da kalkıp, sol partilerin şimdiye dek alamet-i farikaları olan devletçi, kontrollü ekonomi anlayışlarından yüzgeri ederek "piyasa ekonomisi" ile çelişmediklerini anlatmaya özen göstermelerine dikkati çeker ve bunu, dünün sol partilerinin sağa doğru nitelik değişimi olarak yorumlayabilir. Ayrıca bu yorum sahipleri, iktisadî sorunlar bahsinde geleneksel -ortodoks- sosyalizmin tezlerini hayli ajitatif bir üslûpla dile getiren Sosyalist Parti'nin ilgi ve endişe uyandırmak şöyle dursun, yaramaz çocuklara gösterilen tavırla karşılandığına dikkati çekerek; bu rahatlığın, sol ve sağ arasında yüzyılı aşkındır süren ve her iki tarafca da ekonomik düzen bahsinde düğümlendiği kabul edilen mücadelenin, sağ tarafından kesin olarak kazanılmış olmasının verdiği güvenden ileri geldiğini söyleyebilir.

İster aslî bahsin sağ tarafından kazanıldığı tespitinden hareket edilsin, ister her iki kanadın ortada bir yerlerde -örneğin temel insan hakları gibi bir zeminde- birbirine yaklaştığı gibi bir argümana yaslanılsın, yaygın kanı odur ki; dünün sol-sağ ayrımı geride kalmış, aşılmış ve anlamsızlaşmıştır.

Bu kanı, şu çok önemli noktayı dikkate almak kaydıyla doğrudur: Söz konusu sağ ve sol yaklaşımlar son iki üç yüzyıldır, önce "Batı"dan başlayıp ardından tüm dünyada egemen olan belirli bir genel ideolojinin, yani insan ve toplumu, sorunlarını belli bir noktadan, belli önkabuller temelinde tanımlama, kavrama ve çözüme varma çabasının içinde teşekkül eden ve o ideolojinin ölçütleri dahilinde birbirine karşıt görünen iki yaklaşım tarzıdır. Önkabullerini ortakça paylaştıkları o genel ideoloji içinde yönlendirilen ve anlamlandırılan son iki-üç yüzyıllık tarihsel deneyin şu noktasında, sol ve sağ yaklaşım

sahiplerinin çok büyük bölümü -ister sağın ana konulardaki haklılığını kabul ederek, ister herbirinin doğrunun bir yarısına işaret ettiğini kabul ederek olsun- bir uzlaşma zemininde buluşmaları, sol sağ ayrımının artık talileştiği görüşüne şüphesiz hak verdirir.

Fakat şu var ki, ne o genel ideoloji, bir başka deyişle son iki-üç yüzyıldır egemen olan zihniyet dünyası, insan ve toplum gerçekliğini içinde düşüneceğimiz tek, ya da artık değişmez çerçeveyi verir; ne de söz konusu sol ve sağ yaklaşımların gerisindeki arayış nedenleri, saikler belli bir tarihsel dönemden, belli bir zihniyet dünyasından doğmuşlardır.

Çünkü, insanlık başlangıcından beri, insanın ve sorunlarının tanımıyla ilgili belli önkabuller üzerine kurulu çeşitli zihniyet dünyaları içinde yaşamış ve ardarda gelen bu dönemlerin herbirinde de iki ana arayış doğrultusu hep varolagelmiştir. Bu arayış doğrultularının ilki insanlar arasındaki cinsiyet, fizik, kültür, maddi varlık ve yetenek farklılıklarının bir veri olarak addedilmesine dayanan ve bu veriler dahilinde yaşamanın hangi "yasa" ve kurallar çerçevesinde düzenlenebileceğini araştıran eğilimdir ki, modern çağın zihniyet dünyası içinde şekillenmiş biçimine "sağ" adı verildi. Öbürü ise, bu farklılıkların artık sorun yaratamayacak biçimde nasıl aşılabileceğini, bu hedefle belirlenmiş bir eşitlik durumuna gelebilmenin yol ve imkânlarını arayan eğilimdir ki, çağımızın zihniyet dünyasında sosyalist -kısmen de anarşist- düşünce içinde kendini ifade etmeye çalışmıştır.

Şüphesiz sol, 19. yüzyılın sonlarında tamamen egemen hale gelen ve pekişen modern zihniyet dünyasında sağ eğilimle giriştiği hesaplaşma-çatışmadan galip çıkacağına inanarak o genel ideoloji içinde kendini ifade etmekte bir beis görmemiştir. Hattâ çoğu sol ideologlar; mantığını pozitivizmin, insan ve topluma ilişkin yaklaşımını ekonomi-politiğin belirlediği bu zihniyet ortamını, solun asırlardır aradığı kendi öz ifade tarzının nihayet bulunuşu olarak istekle benimsediler.

O nedenle de solun özellikle ekonomi-politiğin alanına giren bahislerde uğradığı yenilgi, halihazır sol tarafından bir tür-

lü kabullenilmek istenmemekte; bunu kabullenmenin solun bitişi anlamına geleceği, şahsen de "solcu" olmayı terk ediş demek olacağı sanılmaktadır.

Halen genel sol alanda hüküm süren hırçınlık ve atalet arasında gidip gelen ruh haline yol açan bu kanı, az önce de işaret edildiği gibi; solun kendi öz eğilim ve hedefi ile ona belli bir dönem yataklık etmiş ifade tarzını, eylem ve düşünüş biçimini birbirinden ayıramamanın sonucudur.

Oysa sol ve sağ yönelimlerin yapısal vasıfları dikkate alınarak, tüm tarih planında yapılacak bir irdeleme, solun "bilimsellik" adına içine sokulduğu ifade kanalının onu sağın düşünüş kalıplarını benimsemeye ittiğini açıkça ortaya koyar.

Şöyle ki, az önce de belirtildiği gibi sağın ayırt edici özelliği, insanî ve toplumsal yaşamı birtakım yasa ve kuralların düzenlediğine ya da düzenlemesi gerektiğine duyulan inançtır. Sağ, söz konusu yasa ve kuralları insanların kendi değer, bilgi, irade ve deneyleri ile oluşturacakları şeyler olarak görmez. Böyle sunulduğu durumda dahi, onları insan iradesinden bağımsız işleyen bir kaynağa -Tanrı, evrensel akıl ya da doğa- atıf yaparak sunar. Bu insan ötesi hikmet ve meşrûiyet kaynaklarının toplumsal farklılıkları -hattâ hiyerarşiyi- onaylayan üst yasalarıyla rezonans halinde olan, onları yansıtan insan yapısı yasalar aracılığıyla "düzen" ve "istikrar" arar.

Sol ve sağın referans kaynakları

Modern öncesi çağın zihniyet dünyası Tanrı'yı referans alan bir dünyadır. Burada sağ diyebileceğimiz yönelim, insanî ve toplumsal yaşamımızı düzenleyen kuralları -şeriat-akaid- veren bir Tanrı gördü. Sağın sözcüleri olan ruhban sınıfı, din alimleri, kutsal kitabı ikinci dereceden yasalar ortaya koymak amacıyla yorumladılar. Buna mukabil, sol diyebileceğimiz yönelimler, Tanrı'da edinilmesi amaçlanan değer ve nitelikler gördüler; şeriat ve akaide çoğu kez aldırmayarak ya her kişinin kendi içinde Tanrısal olanı yoğaltmasını amaçlayan tasavvufi akımlar oluşturdular; ya da bunun yanısıra, Tanrısal olanın insanî ve

toplumsal yaşamın bizzat içeriğinde dile gelmesini amaçlayan eşitlikçi-adil bir toplum kurma kavgasını verdiler.

Burada dahi sol yönelimin aslî niteliği sezilebilir. Ortaçağların -"heretik"- dinî akımları, insanın Tanrısal değer ve vasıflara -ölümlülüğün sınırları içinde- erişebileceğini böylece Tanrısallığa yaklaşılabileceğini varsayar, hattâ kimileri "Enel Hak" denilebileceğine dahi inanır. Oysa sağ dinî zihniyet içinde insan, günahkâr bir kuldan başka bir şey değildir. Kuldur ve kurallara, Tanrı'nın kutsal kitap aracılığıyla koyduğu yasalara uymaktır yapacağı en iyi iş. Sol yönelim ise, Tanrı gibi insanın çok ötesinde ve olağanüstü vasıflarla donanmış bir referans kaynağını dahi, kendi insanî varoluşu içinde duyumsamaya, böylece ona yaklaşmaya, bir anlamda onu temellük etmeye, kendisi haline getirmeye uğraşmaktadır.

Dolayısıyla şu söylenebilir ki, sol, eğilimsel olarak insanın kendi öz varoluşu dışında bir referans kaynağı, bir yasa koyucu kabullenememe yaklaşımı ve tavrıdır. Eğer içinde şekillendiği zihniyet dünyası böyle "ötede" bir referans kaynağına göre kurulmuş ise, o, bu kaynağı insana doğru yaklaştıran, yani onu kendi duyum, bilgi ve iradesiyle içeriklenen bir kaynak olarak yorumlamaya yönelir.

Modern çağ zihniyetinde referans kaynakları yeryüzüne inmiştir. Bu çağı başlatan, açan hamlelerin -yukarıdaki tanım ışığında- sol yönelimle yüklü oldukları söylenmelidir. İnsanın kendisini, toplumu ve doğayı bir dış referans kaynağına başvurmaksızın kendi zihni yetileriyle tanımlayıp açıklayabileceğini dolayısıyla kendisini, toplumu ve doğayı dönüştürebileceğini esas alan hümanist yaklaşım, bu temeli ve çıkış noktası itibariyle soldadır elbette. Ancak şu var ki, zaman içinde hümanist yaklaşımın nesneleri olan doğa ve toplum, insanın kendisini ve eylemini yönlendirecek yasaları veren referans kaynakları haline geldiler. Modern sağ eğilim burada şekillendi.

Cansız doğadaki oluşların gerisindeki yasaları keşfetmek, sol ve sağ arasındaki ayrımın konusu olan insanî varoluşumuzla ilgili sorunlar için zaten referans olamaz. Canlı doğadaki oluş ve evrimlerle ilgili bilgiler, ya da keşfedilen yasalar ise,

insanın kendisini bir organizma olarak tanımasını sağlar. İnsanın canlı bir varlık olmanın ötesindeki türsel varoluşuyla ilgili sorunları için doğanın, doğa yasalarının referans alınması ise, insanın ayırt edici vasfını, onu insan yapan özelliğini yok saymak demektir.

Bu bakımdan modern, laik sağ eğilimin, başlangıçta, insanî varoluşumuzun sorunlarını doğa yasalarından referans alan bir düşünme biçimiyle -natüralizm- ele almaya yönelmesi nedensiz değildir. Bu tutum hem sağın ayırt edici vasfı olan insan iradesinden bağımsız yasalara müracaat etme özelliğine uygundur hem de hümanist yaklaşımca vurgulanan, salt insana özgü boyutu olabildiğince törpüleme, bastırma, kısıtlama amacına karşılık düşer.

Bilimsellik ve sol eğilimin sağcılaşması

Fakat insanların salt insana özgü vasıflarını harekete geçirerek, görülmemiş bir dinamizm yarattıkları bir çağda, bu doğa referansı tutunamazdı. Sağ eğilim, bu duruma uyarlanarak aradığı insan iradesinden, seçiminden bağımsız yasaları bu kez insanî alanın kendisinden çıkarmaya yöneldi. Bu çaba onun açısından tam bir başarıyla sonuçlandı, çünkü çok geçmeden sol eğilim de aynı yolu tutarak kendisine yön ve içerik verecek yasaları keşfetme arayışına girdi. Tıpkı sağ gibi sol da, insan iradesinden bağımsız işleyen ve insanların amaçlarına varmak için uymaya mecbur oldukları yasaların var olması gerektiği hipotezi ile düşünmeye yöneldi.

Sol, başlangıçta bunu sınırlı bir amaçla, sağın silahını ona karşı döndürmek için yapmıştır. Sağın mevcut düzeni ve gidişi bilim, bilimsel yasalar gerekçesiyle meşrû, doğal gösterme çabalarını boşa çıkarma gayesi güdülmüştür. Nitekim Marx, oluşmakta olan sağ düşünüşün kalesi olup bu zihniyetin odağında yer alan "ekonomi-politik bilimi" ile ilgili çalışmalarında, örneğin baş eseri *Kapital*'de, aslî amacının eleştiri olduğunu, bu "bilimin ebedi gerçekler gibi sunduğu kategorilerin sadece tarihsel bir gerçekliğe tekabül ettiğini ve değişmek zo-

runda oldukları"nı açıklamaya çalışmıştır. Eserinin alt başlığı da zaten "ekonomi-politiğin eleştirisi"dir. Bu "burjuva" ekonomi-politik bilimine karşı bir "gerçek bilimsel" ekonomi-politik bilimi koymak, bu bilimin yasalarını ortaya çıkarmak gibi bir niyet söz konusu değildir. Bu konuda sadece "burjuva" ekonomi-politiğin keşfettiği yasaları hükümsüz kılacak başka yasaların da aynı ekonomi-politik yaklaşım içinde kalınarak bulunabileceğini göstermiştir.

Ancak bu sınırlı amaç noktasında durulmamış, zamanla Marx'ın ve başkalarının çalışmaları içinden bir karşı ekonomi-politik bilimi ve onun en doğru yasaları derleme suretiyle oluşturulmuş ve sosyalist hareket, sağ partilerden çok daha fazla, tüm düşünüş ve eylem perspektifini bu ekonomi-politikçi mantık ve "yasalar" üstünden belirler hale gelmiştir. Öyle ki, yüzyılımızın düşünce dünyasında "insan iradesinden bağımsız yasalar"dan, "tarihin şaşmaz akışından", "kesinliğinden kuşku duyulmayacak hakikatler"den bahsedenler sağcılar değil, aksine solcular olmuştur.

Bu saf takası nasıl olmuş, olabilmiştir? Gerçekte, "doğası gereği" sağcı düşünceye ait olan bu "değişmez hakikat"ler arayışı, bu "nihayet bulunmuş en doğru, ideal yasa" kültü nasıl olup da solu belirler hale geldi? O sol ki, gerçekliğin, dolayısıyla hakikate ilişkin bilgimizin sürekli değişeceğini ve hattâ dönüştürülmesi gerektiğini vurgulayan bir felsefeyi savunduğunu iddia etmekte; çok daha anlamlıdır ki, tek tek tüm insanların tam bir özgürlüğe kavuşabileceklerini, böylece kendi kaderlerine tamamen egemen olabileceklerini bayrak edinmiş bir arayışın temsilcisi olmak iddiasındadır.

Şu son nokta bilhassa dikkate değerdir. Çünkü, kendisine ilişkin "insan iradesinden bağımsız, nesnel yasalar" aranan gerçeklik, tamamen insanla kaim olan, insanın eseri olan bir gerçekliktir, toplumdur, insanlar arası ilişkiler örgüsü, sürecidir. Sol düşünce, insanın eseri olan bu gerçekliğin, onun irade ve seçimlerinden sadece bağımsızlaşmakla kalmayıp, nasıl değişebileceğine dair yasalar empoze eden bir konumda görülmesini nasıl olup da benimseyebilmiştir? Bu, solun kendi aslî amaç ve

niteliğiyle çelişen bir yola, bir noktaya sürüklenmiş olması anlamına gelir. Bu düşünüş tarzı içinde, insanın Tanrı iradesi ve yasaları karşısında irade-i cüziyyeyi temsil ettiğini söyleyen din ve yine insanın "doğa yasalarına kölece itaat etmesi"ni isteyen natüralist ideoloji ile insanı, tarih ve toplumsal gelişme yasalarının taşıyıcısı konumuna yerleştiren o sol düşünce arasında esasa ilişkin bir farklılık kalmamış demektir bu.

Oysa tam tersine sol düşünce, insanı mutlak özne alan, onun insanı insan yapan vasıflarının gelişimi yoluyla her tür egemenlik ilişkisinden kurtulmuş insanların toplumuna varılabileceği inancından kaynak ve güç alan bir yaklaşımdır.

19. yüzyılın sonlarında az yukarıda belirtilen özelliğiyle şekillenen çağımızın egemen sol anlayışı, insan yerine sınıf ve toplum kavramını öne çıkarmaktaydı. Bu yapılırken gerçi "işçi sınıfının kurtuluşu" veya bunun dolayımında "toplumun kurtuluşu" kavramları, "insanın kurtuluşu" kavramının karşısına, ona alternatif olarak öne sürülmüyor, onu içerdiği, onun önşartı olduğu varsayılıyordu, ama bu arada kurtuluş kavramının içeriği ciddi bir bozulmaya uğratılmış oluyordu.

Çünkü -özetle ifade etmek gerekirse- insanın kurtuluşu kavramı, insanın salt insana özgü vasıf, güç ve araçlarını (kavrayış, bilgi, yaratıcı üretkenlik ve katılan herkesin bu özellikleri çoğaltmasına elveren kollektif eylem) geliştirmesi ekseninde oluşturulmuştur; tek tek insanların bu kapasiteye sahip oldukları varsayımını içerir. Dolayısıyla insanların örtük ya da bastırılmış nitelik(ler)inin bilincine varıp bunu harekete geçirmelerini öngörür. Oysa sınıfsal, toplumsal kurtuluş kavramları, aksine, sınıfı ve toplumu oluşturan insanların tek tek onulmaz bir zayıflık, güçsüzlükle malûl oldukları yargısı üzerine kurulmuştur. Sınıf bilinci, ilkin sınıfı oluşturan tek tek bireylerin bu güçsüzlüklerini kabullenmeleri ve ancak biraraya geldiklerinde etkin bir güç olabileceklerini bilmek demektir. Dolayısıyla sınıf olarak örgütlenmiş bir topluluk, küçük niceliklerin kenetlenerek büyük bir nicelik ve bu mahiyetle bir güç oluşturmaları anlamına gelir. Bu tür örgütler içinde kişiler, tek tek hiçbir şey, birlikte ise, bir güç oldukları duygusuyla bulu-

nurlar. İyi bir örgütle iyi bir fabrika arasında tam bir benzerlik vardır ve genel kural olarak bir fabrika, kendi işleyişi ve gelişimi içinde tek tek işçilerin kavrayış, bilgi, eylemlilik zenginleşmesi ve yaratıcılık vasfını ne kadar geliştirirse, bu örgütler de o kadar geliştirebilir.

Yani bu anlamda bir gelişme olmaz ve zaten öngörülmemiştir de. O nedenle de sınıfsal kurtuluş kavramının yönlendirdiği örgütler, fabrikanın işçilere empoze ettiği standartların bir benzerini üyelerinden talep eden örgütler haline geldiler. Nasıl fabrika, işçinin insanî gelişimini, yaratıcı, üretken vasfını geliştirmeyi kaale dahi almaz, hattâ onun kendi özel verimlilik mantığı bu tür bir gelişimin tersine işlerse, tıpkı bunun gibi söz konusu örgütlerde de katılanları niceliksel araç derekesine indirgeyen bir mantık kaçınılmaz biçimde egemen olur.

Kolayca görülebileceği üzre, insanın kurtuluşu felsefesinin yerine sınıfsal-toplumsal kurtuluş yaklaşımının ikamesi, asla öznenin daha farklı bir ifadesi olmayıp, bizzat kurtuluş kavramının içeriksel bir indirgenmeye uğratılması sonucunu verir. İlkinin aksine, işaret ettiği insanların zayıflık ve sınırlılıklarını veri alan bu ikinci kurtuluş kavramının verdiği "bilinç", bu verili insana uygun olarak, ancak "refah" gibi bir beklentiye yönelebilir. Refaha ermek, yani zamanla artabilecek ihtiyaçlarını karşılama sınırının az çok üzerinde bir tüketim imkânına sahip olmanın güvence altında olduğu bir duruma varmak, kurtuluş ile özdeşlenir.

Sol ve sağ, artık, hangisinin daha çok sayıda insanı bu refah düzeyine ulaştırabileceği bahsinde yarışabilir. 20. yüzyıl bu yarışa sahne oldu ve sol, kestirmeden kazanabileceğini sanıp, rotasını o yana döndürerek giriştiği bu yarışı utanç içinde kaybetti.

* * *

Böylece sol, yüzyılı aşkın bir süredir oluşturduğu platformun hemen tüm cephelerinde kendine güvenini büyük ölçüde sarsan bir yenilmişlik havasına girdi. "Ilımlı"sından en radikaline kadar tüm akımlara şamil olan, sözde kendini hariç tutuyor

olsa da gerçekte iliklerine dek hissettiği, o yüzden de "bizim için söz konusu değil" diyenleri daha hırçın olmaya sevkeden bir yenilgi bu.

Sol, modern çağ solunun kendini yerleştirdiği platformda kalarak bu durumdan kurtulamaz. Bu platforma dün rakibinin çağrısı olmadan kendiliğinden yönelmiş, başını rakibinden daha yukarıya dikip ayaklarını "tarihin şaşmaz, insan iradesinden bağımsız yasaları"nın döşediğini sandığı bu platforma istekle yerleştirmişti.

Şimdi ise, solu yenilemek, yenilikçi sol olmak adına birileri solu, dünkü rakibinin sahasındaki mevzilerde yerleşmeye çağırıyor. Bu davete uyulduğunda, sol-sağ ayrımının pek bir anlamının kalmayacağını söyleyenlere bunun çok da önemli olmadığını, kaldı ki, dünkü mevzilerden götürülecek belli dozda devletçiliğin ve refahın adil dağılımı argümanının, ille de fark diyenlere pekâlâ gösterilebileceğini söylüyorlar. Bunu kabullenmek solun, sağ tarafından belirlenmesine razı olmaktır ki, mevcut solun tümü böyle davransa dahi, bu sadece mevcut solun kendisini tarihen feshettiği anlamına gelecektir. Çünkü bu yazıda insanın kaderi üzerindeki ebedi bir sorgulamanın dinamiğini yansıttığı vurgulanan sol-sağ ayrımının doğasında, solun sağ tarafından, sağa göre tanımlanması yoktur, olamaz ve daima bunun tersi söz konusudur.

İnsanın kurtuluşu, kendi kaderine tam egemen hale gelişi tez ve idealini tek tek insanlar için bir gerçek kılma arayışından kaynaklanan sol yönelim, şu ya da bu saik veya nedenle gerçekte sağa ait olan bir zihniyet dünyasında şekillenen "geleneksel sol"un terk ettiği bu kaynağına yeniden yönelmelidir. Bunu geçmişten kalan örgütlenme, ifade ve uygulama araç ve yöntemlerini -ki hemen hepsi solun iç mantık ve değerleriyle çelişiktir- bir yana bırakarak düşünebildiğinde, yani somut özneler olan tek tek insanlar için solun o hedefini doğrudan yaşayabilecek, yansıtabilecek yeni birliktelik ve birlikte bir akım oluşturabilme yol ve mecraları üzerinde yoğunlaşıldığında, solun ve sağın en net biçimde ayrıştığı temel soru; geçerli zihniyet dünyasının örtülerini sıyırarak tarihsel gündemimizin

merkezine kaçınılmaz biçimde oturtulabilecektir. Bu mümkün olabilecektir, çünkü şu içinde yaşadığımız dönem, insanî yaratıcılığın nefes kesen gösterilerle hayallerimize hız katan bir dizi devrimi gerçekleştirdiği, daha yaygın ve çok boyutlu devrimlerin perspektifini açtığı bir dönemdir.

İnsanın aslî niteliğinin yaratıcılık olduğunu bu denli somut duyumsayabileceği bu çağda, insanlara bu niteliklerine tek tek, bizzat ve bütünüyle sahip hale gelme çağrısını yapmak, bu şevki uyandırmak ve bu uyanışın mecrası olmak... Sol burada ve sadece buradadır.

O burada olduğunda, ne sağ şimdi durduğu, güvenli sandığı yerde durabilecek ne de üç yüzyılı aşkındır hüküm süren zihniyet dünyası artık olduğu gibi kalabilecektir.

Kasım 1991, sayı 31

Eşitlik ve özgürlüğün sentezi olarak sosyalizm

ÖMER LAÇİNER

Sol, sosyalizm hareketinin de dahil olduğu geniş bir yelpazedir, fakat ekseni, düşünsel referansları sosyalizm hareketindedir. Fikrî, toplumsal-siyasal bir "güç" olarak sosyalizm hareketi halen tarihinin en zayıf, en buhranlı evresinden geçiyorsa da bu eksen konumu yine de geçerlidir. Nitekim bugün de solda sayılan akımların-hareketlerin tamamı, ya bu eksenden başlayıp zamanla kendi özerk dillerini, problematiklerini kurmuşlardır ya da sosyalizmin başlıca tez ve görüşlerinin daha "ılımlı"laştırılması veya -kimi durumlarda- yerelleştirilmesi ile daha "gevşek" ve eklektik de olabilen fikrî dokular oluşturmuşlardır. Fakat tümünü içeren bir sol yelpazeden söz edebilmemizin nedeni bu uzak-yakın fikrî akrabalıklardan ziyade aynı değerlere sahip olunduğu inancı, izlenimidir.

Solun hemen tüm yelpazesi ile son on-onbeş yıldır yaşayageldiği buhranın bir yenilgi ve kırılmışlık havası ile yüklü oluşunun bir önemli nedeni de, sol fikir ve politikaların "gerçeklerle uyuşmadığı" veya "gerçekliğin gerisinde kaldığı" yolundaki teşhis ve ithamların ya zımnen kabullenilmiş olması, ya da bunlara açık bir güvenle itiraz edilememesidir. Ama buna rağmen aynı insanların büyük çoğunluğunun yine de kendilerini solda saymaları, "duruş"larını değiştirmemeleri, solun

"alıştığı" fikrî canlılık ve "üstünlük" halinin yine oluşacağı beklentisinin de ötesinde, yıpranmış da olsalar, o ortak değerlerin hâlâ daha güzel bir dünya umudunun yegâne köşe taşları olduğuna dair inancın yitirilmemiş oluşundandır.

Elbette ki, solun/sosyalizm hareketinin iç buhranını aştığını karşıtlarına bile tescil ettirecek şey, fikir ve eylem planında göstermesi gereken canlılık, özgüven ve kendini yenileme gücüdür. Ve bunu sağlayabilmenin önkoşulu, dayanağı ve enerji kaynağı ise o değerler zeminindeki yıpranmanın telâfi edilmesi, yeniden berraklaştırılmasıdır.

Çünkü o değerler ve onların ilk dolayımı olan temel kavramlar, insanî varoluşun eşsiz yönünden, en derin özlem ve arayışlarından, yüçelme arzusundan kaynaklanan sosyalizm hareketinin "doğası"nı oluştururlar. Bu nedenle bu yazıda öncelikle ve özellikle onları ele alacağız.

Ekonomist zihniyet

Birikim'de başından beri sosyalizmin ve onun eksenini oluşturduğu solun bir düşünüş ve hareket olarak yeni baştan tanımlanması ve kurulması gereğini ele alan birçok yazı yayımlandı.

Bu yazıların ana fikri şöyle özetlenebilir: Hâlâ geçerliliğini koruyabilen geleneksel sol/sosyalist anlayışı ayakta tutan şey, onun Sanayi Devrimi ve kapitalizmle birlikte zihniyet dünyamıza egemen kılınan ekonomist yaklaşımın bir versiyonu oluşudur. Karşıt sayıldığı kapitalizmi onayan burjuva ideolojileri ile birlikte aynı ekonomist zihniyeti paylaşan ve bu zihniyetin -kaynağını ekonomi-politik "bilimi"nin varsayımlarından alan- temel kavramlarını ve "açıklama modeli"ni esas alan söz konusu geleneksel sol/sosyalist anlayış, karşılaştığı tüm açmazlara, uğradığı ağır yenilgilere, çöküşlere, karşıtı önündeki sürekli gerilemelere, bir türlü önlenemeyen prestij kaybına, çekiciliğinin tümden yitimine rağmen hâlâ ayakta gibi durabiliyorsa bunu ekonomist zihniyetin egemenliğine borçludur. Özellikle 1980'lerden itibaren, karşıtı liberalizm ile yüz yılı aşkındır sürdürdüğü rekabette yenildiğini zımnen teslim etmiş

bir konuma, ikinci sınıf bir statüye çekilerek gerçek bir alternatif olma iddiasını fiilen terk etmiştir.

Bu noktaya gelişin kaçınılmaz olduğunu çok önceden beri vurgulamaktaydık. Bize göre, geleneksel sol/sosyalist anlayış, bir versiyonunu temsil ettiği ekonomist zihniyetin düşünüş ve davranış zemininin doğası gereği, hem çağlardan beri sürüp gelen tarihsel bir arayışın ifadesi olan solun, sosyalizmin "ideal"lerini taşımakta esastan yetersiz ve malûldür; hem de 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren içine girdiğimiz İkinci Sanayi Devrimi çağının potansiyel imkânları, dinamiklerinin özgül niteliği karşısında tümüyle anlamsızlaşmaya başlayıp tarihen de miadını doldurmuştur.

Dolayısıyla söz konusu geleneksel sol/sosyalist anlayışın son yıllarda, "tarihsel deneylerden çıkan sonuçlar" ışığında kendisini revizyona tâbi tutup, örneğin özel mülkiyet kurumuna, serbest pazara ve "demokrasi"ye çok daha saygılı bir zemine oturtmasını çözüm saymamız mümkün değildi. Herkesçe de bilindiği üzre bu tür revizyonlar, "çağa uyarlanma"lar sosyal demokrat akımlarca çok daha önceden yapılmış, ama bunlar o akımın bırakın düzeni değiştirecek bir alternatif olmasını, düzen içi bir alternatif konumunu korumasına bile yetmemişti.

Baştan beri vurguladığımız üzre sol/sosyalist akımın, kaynağındaki değer ve ideallerin gerektirdiği *devrimci* kimliğini bulabilmesi, dolayısıyla da gerçek bir alternatif olarak ortaya çıkabilmesi, böyle algılanabilmesi için, egemen -ekonomist- zihniyetin dışına çıkması, bu düşünüş kalıplarını terk ederek, kendisini dili, kavramları, açıklama ve davranış biçimleri ile yepyeni bir zihniyet tarzı içinde ifade edebilmesi mutlak bir zorunluluktur.

Bu bakımdan bize göre öncelikli sorun, o yeni zihniyet/davranış tarzının ilk/kurucu kavramlarının oluşturulması idi.

* * *

Şüphesiz bu yeni zihniyet tarzı oluşturulurken, çağlardır süregelen bir arayışı temsil eden sol/sosyalist akımın kaynağında yer alan eşitlik, ortaklaşmacılık, dayanışma ve özgürleşme gibi

temel değer, "ideal" ve yönsemelerin sahiplenilmesi esastır. Fakat bunların hem içeriklerinin, hem de birbirleriyle ilişkilendirilmesinin yeni baştan yapılması ve bu noktada özellikle İkinci Sanayi Devrimi'nin sunduğu potansiyel imkânların yorumunun "yol gösterici" olması da şarttır. Ayrıca, solun/sosyalizmin mesajının mevcut toplumun "alttaki" kesimlerine yönelik ve onların yukarıda işaret edilen değer ve yönsemelerin hayatı belirler hale gelmesine dönük talep ve arayışlarının ifadesi olması özelliği de veridir. Üstelik geleneksel sol/sosyalist anlayışın onlara tanıdığı sözde "kuruculuk" işlevinin -ki fiiliyatta bu rol "öncüler"e, "kadrolar"a tanınmıştır- eksiksiz bir kuruculuk işlevine nasıl dönüştürülebileceği sorusu da cevaplandırılmış olmalıdır. "Alttaki"leri gerçekten tarihin öznesi, kendi kaderlerinin belirleyicisi konumuna yükseltebilme bahsinde gösterdiği, göstereceği performansın son analizde sosyalizmin aslî "başarı" kıstası olduğu bilhassa unutulmamalıdır.

Bir diğer nokta, sol/sosyalist akımların talep ve "ideal"e dönük arayışlarının meşrûiyet ve güç kaynağını *emek* kategorisine dayandırma özelliğinin korunmasıdır. Ancak burada özellikle gözden kaçırılmaması gereken husus, emek kavramının, "alttaki"lerin toplumsal-insanî varoluşunu belirleyen işlevi ifade eden bu kategorinin sabit bir içeriğinin olmadığıdır. Her bellibaşlı çağda "alttaki"ler kapsam ve bağlam itibariyle kökten farklı bir emek türünü temsil etmişlerdir. Dolayısıyla "alttaki"lerin temsil ettikleri o emek türü bağlamında algıladıkları kendi varoluş tarzlarını değerlendirmeleri farklı olmuştur. Bu bakımdan sol/sosyalizm yeni baştan tanımlanırken "alttaki"lerin halen temsil ettikleri emek türünün ve bunun İkinci Sanayi Devrimi'nin dinamikleri karşısındaki durumunun analizi, buradan çıkarılacak sonuçlar merkezî bir önem taşıyacaktır.

O halde yeni bir sol/sosyalizm anlayışı oluşturulurken, hem yukarıda işaret edilen temel değer ve meşrûlaştırma kiplerinin her çağda yeniden içeriklendirildiğini dikkate almak ve hem de dolayısıyla onlara geleneksel sol/sosyalist anlayışın ekonomi-politik dili ve mantığı bağlamında yüklenmiş anlamın sözde bağlayıcılığından kurtulmak gereklidir. Marx'ın burjuva

ideolojisi -ekonomizmin egemen versiyonu- hakkında söylemiş olduğu son derece uyarıcı sözleri tam bu noktada hatırlanmalıdır. Marx, burjuva ideolojisinin mevcut düzeni tüm tarihin kendisine varmak için ilerlediği, nihayet bulunmuş gerçek diye sunduğunu ve tarihin tam da bu düzene varmakla amacına eriştiği fikri üzerine kurulduğunu söyler. Şimdilerde solun/sosyalizmin derin bir kriz içinde olduğunu ister istemez kabul etmek zorunda kalan geleneksel sol/sosyalist akıma mensup çok sayıda eğilimin, solun/sosyalizmin "ideal" dil ve mantığının -burjuva ideolojisi ile eşanlı, eş ortamlı olarak- 19. yüzyıl sonlarında bulunduğu varsayımı ile belirlenmiş oluşundan; bir yeniden tanımlanma işinin de ancak ve sadece ilişkilerine kadar işlemiş o ekonomist zihniyetin öteki versiyonu olan -geleneksel- düşünüş tarzları içinde kalınarak yapılmasından başka bir yol akıllarına dahi gelemiyor. Bu şartlanmışlığın doğal sonucu olarak gerek temel değer ve kavramları yeniden gözden geçirirken, gerekse "eksiklik"leri tamamlarken temelde aynı -ekonomist- zihniyet dünyasını paylaştıkları "muzaffer" burjuva ideolojisinin kategorilerini "sosyalleştirerek" söylemlerine, talep ve tasavvur ufuklarına dahil ediyorlar.

Kuşkusuz böyle yapılmakla kendi düşünüş tarzlarının ve kavramlarının en azından sahip olduğu iç tutarlılığı da gevşetmiş ve böylece geleneksel sosyalizmin bir zamanlar yansıtabildiği, kendi yaklaşımının doğruluğu ve açıklayıcılık değerine olan inancı da yitirmiş oluyorlar. Bu akımın kimi mensuplarında görülen "her fikre açık" sözde toleranslı yaklaşım ve bunun tam tersine katı bir savunma refleksiyle kendini daraltıp "değiştirilmesi gereken hiçbir şey yok" diyen öfke yüklü yaklaşımın her ikisi de aynı inanç ve güven yitiminin iki değişik yüzünü temsil etmektedir.

"İdeal"e olan inanç yitimi

Solun/sosyalizmin yeni bir zihniyet dünyasının kapılarını açarak yeni baştan tanımlanması, o yitirilmiş inanç ve güven duygusunu yeniden -ve herhalde daha güçlü ve derinlikli olarak-

kazandırabilecek vasıfta olmalıdır. Bunu hem "açıklayıcılık" özelliği ile, hem de tarif ettiği "ideal" ufkunun niteliksel farklılığı, üstünlüğü, çekiciliğiyle ve verdiği erişilebilirlik izlenimi açısından sağlayabilmelidir.

Burada asıl önemli olan çekicilik ve erişilebilirlik izleniminin birlikte, içiçe yaratılabilmesidir. Bu, o "ideal"in seslendiği kesimlerin kendilerini o idealin yapıcısı, kurucusu, yani öznesi olabileceklerini, olmaları gerektiğini duyumsatmak demektir. Şüphesiz bu duyumsama iki farklı biçimde olabilir. Birinde -ki bu geleneksel sol/sosyalist anlayışın mantığına uygundur- kişi(ler) kendi varoluş durumlarında, verecekleri mücadele sürecinde ve hattâ -iktidarı ele geçirmek gibi- ilk etaplar geçildikten sonra bile gerçekleştiğini görmedikleri, çok büyük ihtimalle yaşarken de göremeyecekleri bir "ideal"i benimseyebilir, o idealin öngördüğü ilişkilerin, eylemlilik halinin tam tersinin icracısı -örneğin gaddar bir militan- olabilir ve kendilerini o idealin kurucusu, öznesi olarak niteleyebilirler.

İkincisinde ise kişiler, idealin öngördüğü duruma "bir adım" atarak kendi hayatlarında fiilen gerçek kılabileceklerini bilip, buna inanarak kendilerini idealin dolaysız kurucusu olarak görebilirler. "İdeal", kendi halihazır eylemlilik hallerine bir diğer eylem (işlev) türünü ekleyerek gerçek olma rotasına girecek tarzda sunulmuş, böylece benimsenmiştir. Dolayısıyla kişilerin kendilerini bu idealin kurucusu, öznesi olarak duyumsamaları doğrudandır, *hiçbir dolayımı gerektirmemektedir.* Sanayi Devrimi öncesinin eşitlikçi hareketlerinin toplum tasarımları ve yine Sanayi Devrimi'nin ilk safhalarında ortaya çıkan "ütopik sosyalist" girişimler bu tür bir "duyumsama"nın eseridir.

"İdeal"le özdeşleşmenin, kendini onun kurucusu, öznesi olarak duyumsamanın bu iki tarzına da tekabül eden girişimlerin başarısızlıkla sonuçlandığını biliyoruz.

Gerçi Sanayi Devrimi öncesinin eşitlikçi hareketlerinin, cemaatlerin hemen tümünün "dışarıdan" gelen saldırılarla yıkılmış, dağıtılmış olmalarına karşılık, Sanayi Devrimi sonrasının gerek "ütopik sosyalist" girişimleri, gerekse geleneksel sosyalist anlayışın "inşâ" mantığınca kurulan "sosyalist rejimler"i hemen

tümüyle iç etkenler nedeniyle "çökmüş", dağılmışlardır. Her iki halde de "ideal"in taşıyıcıları -ilkinde sosyalist toplulukların kurucu üyeleri, katılımcılar, ikincisinde işçiler, emekçiler- umut kırıklığı ile, beklentilerinin boşa çıktığı duygusu ile, "ideal"in tam tersi eğilimlere yönelerek, ideali yansıttığı ya da onun ilk etabı saydıkları düzenleri dayanaksız bırakmışlardır.

Söz konusu çöküşlere yol açan iç etkenler, nedenler konusunda çok şey söylenebilir. Ancak, burada üzerinde durduğumuz "ideal"e inanç, onunla özdeşleşme duygusunun yitimi, o iç etkenlerin bir sonucu olarak görülse bile, ele aldığımız durumda bu etkenler, bizzat o ideale inanmış, onu gerçek kılmak için uğraşan insanların ortamında doğmuş, dolayısıyla onların eseri sayılabilecek etkenlerdir. Ayrıca bunların çoğu, daha işin başında engel oluşturacağı kestirilebilen, ama üstesinden gelinebileceği de varsayılmış şeylerdir.

O halde, her iki denemede de ideale inancın "iç yapısı"nı, unsurlarını daha yakından incelemek, bahsedilen "nesnel" çöküş etkenleri ile başedememe sonucunu veren "zaaf"ın, yetersizliğin nerede olduğunu tespite çalışmak gereklidir.

Bilindiği üzre geleneksel sosyalizminki de dahil, tarihte bugüne kadar gördüğümüz "eşitlik" amaçlı hareketlerin ideal toplum tasarımlarının odağında ürünlerin eşit paylaşımı talebi vardır.

Sanayi öncesi çağın -hemen hemen otarşik topluluklar toplamı halindeki- toplumlarının "alttaki" kesimleri için sorunun sadece bu noktada yoğunlaştığı fikri doğaldır. Çünkü onlar açısından mevcut *üretim tarzı* içinde, yani bu düzeyde doğrudan iş gören, işlevi olan insanlar, kesimler arasında eşitsiz ilişkilerden söz etmek anlamlı değildir.* Eşitsizlik, üretimle fiilen

(*) Otarşik bölgesel ekonomiler içinde yaşayan "alttaki"ler ise üretimle doğrudan ilişkili tüm işlevleri, yani hem fizik-kol emeği, hem de üretime dönük zihnî emeği birlikte icra etmektedirler. Doğal kaynakların kullanımı, üretim usulleri, araç ve ürünlere dair hemen tüm bilgi ve deneyim onlarda toplandığı gibi, keskin bir üretim-içi işbölümünün olmadığı o çağda, topluluğun her ergin üyesi aslî faaaliyet alanının yanısıra öteki faaliyetlerin bilgi ve becerisini de bir dereceye kadar kullanabilir konumdadır. Dolayısıyla hemen tamamen "alttakiler"e özgü olan üretim alanında bilgi ve becerileri itibariyle aralarında nisbi farklar bulunan eşdeğer sayılabilecek insanlar yer alır.

uğraşan, bunun için gerekli zihnî ve fiziki emeği hemen tümüyle temellük ve icra edenler ("alttaki"ler) ile, üretimle doğrudan ilişkili hiçbir işlevleri olmayan bir kesim (üsttekiler, yönetici zümreler) arasındadır ve bu ikincilerin ürünlerin paylaşımı safhasında en büyük payı alması ile tezahür etmektedir. Yani sanayi öncesi üretim -hattâ mübadele- ile doğrudan ilişkili faaliyetler -dolayısıyla ilişkiler, kesimler- arasında en genelde bir eşitlik, eşdeğerlilik bağıntısı söz konusu iken; üretim -ve mübadele- ile ilgili faaliyet türlerinin bütünü ile yönetim ve yönlendirme faaliyetleri kategorisi arasında kesin, katı bir hiyerarşi, eşitsizlik vardır. Dolayısıyla paylaşımda eşitlik talebi "özünde" üretken faaliyetler ile "üsttekiler"e mahsus faaliyetler arasındaki eşitsizliğin reddi, yok edilmesi (sayılması) talebidir.

Bu bir bakıma "alttaki"lerin varoluşlarını belirleyen -üretici etkinlik (emek)ler eksenindeki- eylemlilik durumunun üsttekilere "mahsus" faaliyetler ile eşit düzeye yükseltilmesi; hattâ birçok "radikal hareket"te görüldüğü üzre o "üstün" sayılan faaliyet tür ve işlevlerinin, "alttaki"ler tarafından zaten yerine getirmekte oldukları üretici etkinliklere "eklenerek" sahiplenileceği iddiasıdır. Böylece sanayi öncesinin eşitlikçi hareketleri paylaşımdaki eşitlik talebinin kaçınılmaz sonucu olabilecek bir tarzda, o çağın tüm insanî etkinlik türlerini "alttaki" insanların eylemlilik durumuna dahil ederek, o koşullarda alttaki her kişinin şahsında somutlaşabilecek bir "bütünsel insan", amaçlıyor gözükmektedir.

Ancak, basit yeniden üretimin, dolayısıyla da statik bir toplum anlayışının belirlediği bu çağda, *değişme*nin kendisi kural olarak olumsuz algılanmak zorundadır. O nedenle de kurulu düzenler -ister hiyerarşik ister az önce işaret edilen eşitlikçi yaklaşımla kurulmuş olsunlar- bir kere oluşturulduktan sonra değişim yaratabilecek etken ve girişimleri dışlamaya ya da mevcut "değişmez" kalıpların içinde massetmeye mecburdur. Özgürlük kavramının bu çağın zihniyet dünyasında mevcut olmaması bununla çok yakından ilişkilidir. O çağda eşitlikçi hareketlere katılan, hattâ böylesi cemaatler oluşturanlar "öz-

gür" olduklarını sadece sözünü ettiğimiz hiyerarşiye artık tâbi olmadıklarını belirtmek için, sırf bu anlamdan ibaret olarak söyleyebilmekteydi.

Oysa Sanayi Devrimi ile birlikte "değişim" her şeyi belirleyen bir olgu haline gelir ve "özgürlük" kavramı, asıl olarak bu olgudan kaynak ve güç alarak her tür insanî toplumsal tasavvurun ihmal edilemez bir boyutuna işaret eden, varoluşumuzun en temel niteliksel ölçülerinden biri haline gelen bir kategori konumuna oturur.

Şimdi sorgulamamız gereken nokta; tarihsel eşitlikçi hareketler çizgisini bu yeni çağa, sürekli "değişmek"le belirlenen bu ortama taşıyan akım ve hareketlerin "eşitlik" kavramının önceki içeriği ile yetinip yetinemeyecekleri, eşitlik taleplerini paylaşımda eşitlikle sınırlayıp sınırlayamayacakları ve değişim, özgürlük gibi değer ve kategoriler bağlamında "ideal toplum" tasavvurlarını nasıl kurgulamış olduklarıdır.

Az önce, sanayi öncesi dönemde üretim düzeni içinde eşitsizliğin olmadığını niçin söyleyebileceğimizi açıklamıştık. Bu açıdan bakıldığında Sanayi Devrimi ile birlikte eşitsizliğin artık üretim düzeni içine de aktarılmış olduğunu kolaylıkla görebiliriz. Ürünlerin paylaşımı düzeyinde eski eşitsizliğin yanısıra ve onu giderek geriye itip gölgeleyen burjuvazi ile işçiler/emekçiler arasındaki eşitsizlik de vardır, ama burjuvazi daha önceki "üsttekiler" kesiminin aksine hem "girişimci" olarak, hem de makinelerin, fabrikanın şahsında bir üretici işlev üstlenerek halde üretim düzeninin bizzat içindedir. Bu durumda işçilerin/emekçilerin yerine getirdiği üretici işlev ile burjuvazinin girişimci, üretim yöntemi tanzimcisi olarak yerine getirdiği işlev arasında belirleyicilik kıstası açısından bakıldığında mutlak bir eşitsizlik meydana gelmiştir.

Zihnî emek / kol emeği

Zamanla buna ikinci bir eşitsizlik türü de eklenecektir. Sanayi öncesi dönemde çiftçi/zanaatkâr insanın şahsında, onun üretici işlevinde içiçe bulunan zihnî emek ve kol emeği, bilimin

yükselişi ile birlikte birbirinden ayrışmaya başlamış, "alttakiler"in giderek ezici çoğunluğu salt kol emekçiliğinin mekanik, rutin işlevine doğru gerilerken, zihnî emek apayrı bir işlev olarak örgütlenmiştir. Dolayısıyla her ne kadar aynı "ücretli" kategorisi içine birlikte alınsalar da zihnî emek -ve onu temsil eden kesimler- ile kol emeği -ve onu temsil eden kesimler- arasında niteliksel bir eşitsizlik vardır. Belirleyicilik kıstası açısından bakıldığında bu eşitsizlik kol emeği için tam bir mahkûmiyet biçimindedir. Çünkü tümüyle zihnî emek (bilim, teknoloji) alanındaki gelişmelere tâbidir. Orada biçimlendirilen makinelerin, fabrika organizasyonlarının ürün tasarımlarının empoze ettiği işlevin bağlayıcılığı altındadır.

Buraya kadar sıkça sözünü ettiğimiz belirleyicilik özelliği, değiştirme fonksiyonunu, değişim dinamiğini ifade eder. Belirlemek, belirleyici olmak bu işlevi, bu dinamiği temellük etmek demektir. Dolayısıyla ezici çoğunluğu kol emekçiliği statüsünde olan "alttaki"lerin hem burjuvazi tarafından temsil edilen "girişimcilik" işlevinin, hem de zihnî emek düzeyi tarafından temsil edilen "yenilik, keşif ve yaratıcılık" işlevinin sahip oldukları "değiştirme" özelliği karşısında eşitsiz konumları tam bir çaresizlikle malûldür. Aralarındaki eşitsizlik, üretken işlev bakımından mutlak etkin olan "girişimci" ve zihnî emek düzeyi tarafından sürekli değiştirilmekte ve her değişim kol emekçiliğini daha dar bir işleve geriletip eşitsizliği daha da belirgin kılmaktadır. Marx'ın fabrika işçiliğinin şahsında kol emeği statüsünü kölelikten farksız, hattâ daha ağır bir durum olarak niteleyip insanlığın yitirilişi diye yorumlamasının nedeni buradadır.

O halde birincisi, Sanayi Devrimi sonrasının "eşitlikçi" hareketleri, sorunu artık salt paylaşım düzeyinde ele alamaz, burada çözüme kavuşturamazlar. Eşitsizlik artık bizzat üretim düzeninin bağrında, hepsi de üretim -ve mübadele- ile doğrudan ilişkili hale dönüşmüş faaliyetler, işlevler arasındadır. Durumu karmaşıklaştıran bir diğer nokta, bu faaliyet ve işlevler zemininin, dolayısıyla eşitsiz ilişkilerin sürekli değişmesi, aralarındaki hiyerarşinin sabit, belli kalıplar içinde tutulamaması-

dır. Marx'ın *Komünist Manifesto*'da burjuvazinin şahsında bu üretim düzeni için -herkesten önce- söylediği sözler* bu sürecin en genel tarifidir. Bu olgular ışığında, geçmiş eşitlikçi hareketlerin yaklaşımını aynen sürdürüp, sorun paylaşım düzeyindedir demek ve buradaki eşitsizliğin nedenini mülkiyet ilişkilerine tahvil etmek en azından eşitsizlik sorununun aslî kaynağını görmeyi reddetmektir. Bu reddin gerisinde bir çaresizlik duyumsaması vardır.

Bunu bir açıdan "anlayışla" karşılamak gerekir. Çünkü "alttaki"ler tarihleri boyunca ilk kez böylesine kökten farklı bir durumla karşı karşıyadırlar. Şimdiye kadar sadece kendilerinin gereken tüm işlevleri yerine getirerek, gereken bilgi ve araç dahil her şeyi kullanarak yer aldıkları, varoluşlarının ve meşrû hak taleplerinin kaynağı olan üretim alanındaki yerleri niceliksel değilse bile niteliksel olarak değişmekte, indirgenmekte, rastlamadıkları türden bir belirleyiciliğe, sürekli değiştirme -ve kendileri açısından sürekli indirgenme- zorunluluğuyla yüklü bir dinamiğe adeta kölece tâbi kılınmaktadır. Sanayi öncesinin üretici insan olarak bütünsel özellik taşıyan "alttaki"ler kesiminin çiftçi ya da zanaatkâr mensuplarına kı-

(*) "Burjuvazi, üstünlüğü ele geçirdiği her yerde, bütün feodal ataerkil, romantik ilişkilere son verdi. İnsanı 'doğal efendiler'ine bağlayan çok çeşitli feodal bağları acımasızca kopardı, ve insan ile insan arasında, çıplak öz-çıkardan, katı 'nakit ödeme'den başka hiçbir bağ bırakmadı. Dinsel tutkuların, şövalyece coşkunun, darkafalı duygusallığın en ilahî vecde gelmelerini, bencil hesapların buzlu sularında boğdu. Kişisel değeri, değişim değerine indirgedi ve sayısız yok edilemez ayrıcalıklı özgürlüklerin yerine, o tek insafsız özgürlüğü, ticaret özgürlüğünü koydu. (...)

Burjuvazi, üretim araçlarını, ve böylelikle üretim ilişkilerini ve, onlarla birlikte, toplumsal ilişkilerin tümünü sürekli devrimcileştirmeksizin var olamaz. Daha önceki bütün sanayici sınıfların ilk varlık koşulu, bunun tersine, eski üretim biçimlerinin değişmeksizin korunmasıydı. Üretimin sürekli altüst oluşu, bütün toplumsal koşullardaki düzenin kesintisiz bozuluşu, sonu gelmez belirsizlik ve hareketlilik, burjuva çağını bütün daha öncekilerden ayırdeder. Bütün sabit, donmuş ilişkiler, beraberlerinde getirdikleri eski ve saygıdeğer önyargılar ve görüşler ile birlikte tasfiye oluyorlar, bütün yeni oluşmuş olanlar kemikleşemeden eskiyorlar. Yerleşmiş olan ne varsa eriyip gidiyor, kutsal olan ne varsa lanetleniyor, ve insan, kendi gerçek yaşam koşullarına ve hemcinsiyle olan ilişkilerine nihayet ayık kafa ile bakmak zorunda kalıyor."

Dirk J.Struik, *Komünist Manifesto'nun Doğuşu*, çev. Muzaffer Ardos, Sol Yayınları, 1976, s.112-114.

yasla, sanayi çağının tipik alttaki bireyi olan proleter tam anlamıyla parçalanmış, ayrıca zihnî emek boyutundan tamamen "arındırılmış" bir üretici insan olarak görünmektedir.

Sanayi öncesi dönemin "alttaki" kesimleri o parçalanmamış, hattâ bütünsel denilebilecek olan üretici kimlikleri ile "üsttekiler"in kendilerini yönetmekten ibaret işlevlerini dıştalayarak ya da o işlevi kendilerine kazandırarak, -dışarıdan gelen saldırıları defedebildikleri sürece- bir topluluk olarak kendilerini var etmeye muktedirdir. Oysa sanayi çağında kol emeğine indirgenmiş, etkin üretici işlevden koparılmış "alttaki"ler için böyle bir imkân artık söz konusu değildir. Teorik olarak kol emekçilerinin tümü ya da yeterli bir çoğunluğu biraraya gelerek bir üretim düzeni kurabilir. Ama kol emekçiliğinin zihnî emekten giderek uzaklaştırılmış işlevi veri alındığında, bu üretim düzeni statik, gelişmeden, geliştirici ögeden yoksun bir düzen olabilir ancak.

Üretimin doğanın ritm ve düzenine uygun olarak kendini tekrarlayan bir faaliyetler düzeni ve bileşimi olmaktan çıkıp, etkinliği, temposu ve kapsamının yanısıra tarzını, nesnelerini ve sonuçlarını sürekli değiştiren ve böylece büyüyen bir faaliyetler kompleksine dönüştüğü ve bu sürecin geri dönülmezlik vasfını perçinlediği bir çağda, yukarıdaki türden statik bir düzen anakroniktir ve ancak sımsıkı kendine kapanarak var olabilir.

"Değişme"nin, "dönüştürücü öge"nin bu dışta bırakılamazlığı karşısında sanayi sonrasının eşitlikçi -artık sosyalist/komünist adını taşımaktadırlar- hareketleri başlıca iki ayrı yaklaşım geliştirdiler. İlki ütopik sosyalistlerinkiydi ve ilk dikkate değer özelliği, "alttaki"lerin üretici işlevlerinde meydana gelmekte olan kol-kafa emeği ayrışmasını önlemeye çalışması idi. Hemen tümü de zanaatkârların şahsında içiçe olan kol-kafa emeği birlikteliğini korumayı gözeten bir yaklaşım üzerine kurulan ütopik sosyalist modellerde üretim birimleri fabrika değil, atölye tarzında düşünülmekte ve bu form içinde üyelerin fiziki çalışma ile bilimi birlikte yürütebilmeleri öngörülmekteydi. Bu yaklaşım bu noktada en azından fabrika işçiliği-

ni bir veri, bir kaçınılmazlık sayan anlayışı reddediyor, onun dışına çıkmaya çalışıyordu.

Buna mukabil, her ne kadar Marx'ı, dolayısıyla onun kol işçiliğine mahkûm proletaryanın bu durum/konumunu "insanlık-dışı" diye nitelemesini de sahiplenmiş gözüken, ayrıca yine Marx'ın o konum ve durumu kasdederek "proletarya kendi kendini yok etmedikçe kurtulamaz" mealindeki vargısını da özellikle dikkate alması gereken, sözde "bilimsel" sosyalizmin -19. yüzyıl sonlarında netleşen- yaklaşımı ise, Marx'ın bütün o öndeyilerine rağmen fabrika işçiliğini veri sayan bir kabul üzerine inşâ edilmişti.

Yukarıda da görüldüğü üzre güya bilim-dışı olan "ütopik sosyalist"ler üretici işlevin kafa ve kol emeği olarak ayrı ve birbirinden uzak/kopuk kesimlerde temsil edilir hale gelip ayrışmakta oluşunu, asıl sorun olarak teşhis etmiş görünmelerine karşılık, bu "bilimsel sosyalist"ler o kafa (zihin) emekçilerinin de "ücretli" statüsünde oluşundan dolayı, bu statüyü esas olarak orada bir ayrışmanın söz konusu olmadığını, varsa bile sorun teşkil etmediğini varsaymaktadır. Dolayısıyla sorun tıpkı Sanayi Devrimi öncesinde olduğu gibi paylaşım düzeyindedir ve orada çözümlenebilir. Bu durumda, mevcut üretim tarzında üretici işlevin bölünmesi açısından asıl sorun burjuvazinin varlığından kaynaklanmaktadır. Ancak paylaşımcı yaklaşımı tüketmesi gerektiren bir sorun değildir bu. Girişimci, üretimin tanzim edicisi ve yönlendiricisi olarak üretim düzeninde bir tür zihnî emek sahibi rolünü oynuyor gözüken burjuvazi, bu rolü üretim araçlarının sahibi olduğundan dolayı oynayabilmektedir. Dolayısıyla üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin lağvedilmesi ile hem burjuvazinin üretim düzeni içindeki rolü -ki salt çıkar, kâr güdüsüyle yönlendirildiği için zaten olumsuz mahiyeti ağır basmaktadır- sona ermiş olacaktır, hem de o rol ve sahiplikten ötürü ürünlerin bölüşümünden aldığı büyük pay topluma, üreticilere tahsis edilip eşitlik sağlanabilecektir.

Şüphesiz bunu sağlayabilmek için devlet iktidarını ele geçirmiş olmak zorunlu koşuldur.

Marx'ta devrim kavramı

Burada biraz durmalıyız. Dikkat edilirse "ütopik sosyalist"ler için böyle bir zorunluluk söz konusu değildir. Onların tasarımlarının hayata geçirilmesi için iktidarın elde olması şart değildir ve hattâ devlete rağmen uygulanabilir olmaları öngörülmüştür. Öte yandan Marx'ta da iktidarın/devletin ele geçirilmesinden ziyade yıkılmasından söz eden çıkarsamalar ağırlık taşır ve asıl önemli olarak -iktidarın ele geçirilmesinin sadece bir öge, boyut olduğu- bir *devrim süreci* öngörülür. Marx'ın iktidarı bir gizli örgüt vasıtasıyla ele geçirme anlayışını şiddetle yadsıyarak* iktidara ancak bir devrimin içinde sahip olunmasını vurgulayan yaklaşımı da bu arada hatırlanmalıdır.

Marx'da devrimin toplumsal düzenin her alanını kapsayan bir altüst oluş, kurulu yapıların çökertilmesi ve bunlarla içiçe bir dönüşüm yani eskisinden kökten farklı yeni kurum ve oluşumların, yeni düşünce ve atılımların, yepyeni ilişki normlarının doğuşu *süreci* olarak tasarlanmış öngörülmüş olmasına rağmen; bu kavramın daha sonra "bilimsel sosyalizm" tarafından adım adım daraltılıp, nihayet salt iktidarın şiddet yoluyla ele geçirilmesinden ibaret bir içeriğe indirgendiğini, hattâ en sonunda nasıl olursa olsun, iktidarın kendine sosyalist diyenlerce ele geçirilmesine bile "devrim" denildiğini biliyoruz.

Kısaca işaret edersek Marx'ın devrim kavramı "alttaki"lerin, özel olarak proletaryanın içine itildiği "insanlık-dışı" duruma tepkisinin bir ifadesi olarak bir *yıkım* boyutuna ve eşanlı olarak da aynı insanların bu durumdan nasıl kurtulabilecekleri sorusuna kendi buldukları çözümleri bizzat hayata geçirecekleri bir *yeniden kuruluş* boyutuna sahiptir. Bu iki boyutun birlikte, içiçe yaşandığı bir sürecin bir noktasında iktidar ele geçirilebilecektir, ama ele geçirilen bu iktidar da, o kurtuluşa ilişkin çözümlerin, yeni kurum ve oluşumların karakterini yansıtacak, buna göre biçimlenecek, dolayısıyla eskinin (in-

(*) Blanquizme karşı eleştirileri hatırlanabilir.

sanlık-dışı durumun) iktidar yapılarının tamamen dışında, temelden farklı bir yapılanma olacaktır.

Önemle belirtilmelidir ki Marx, bu yapılanmanın tümüyle "alttakilerin eseri" olması gerektiğinin bilincinde olarak devrim sürecinde teşekkül edecek iktidar/devlet yapısı hakkında hiçbir tanım yapmamış ve ancak alttakiler tamamen kendi eserleri olan Paris Komünü'nü yarattıktan sonra, bu "yapı"nın bir model ve yol gösterici olarak onaylayıcı bir yorumunu, değerlendirmesini yapmıştır.

"Bilimsel sosyalizm"in devrim tasarımında her şeyden önce yıkım ve yeniden kuruluşun içiçeliği nosyonu yok olmuş, bunun yerine yıkım ve inşâyı titizlikle birbirinden ayıran iki ayrı safha telakki eden bir anlayış ikame edilmiştir. "Alttakiler"in Marx'a göre tüm toplumsal yapılara yönelik -olması gereken- ve devrim sürecinde her şeyin altüst edilmesi biçiminde dışa vuracak olan tepkileri, "bilimsel sosyalizm" tarafından -herhalde enerji ekonomisini dikkate alarak- tamamen tek bir noktaya, iktidara teksif edilmesi gereken bir yıkım enerjisi olarak görülmüş, böyle yönlendirilmiştir.

Alttakilerin tepkisinin dışavurum alanının bu daraltılması ile de kalınmamış, "yeniden kuruluş"a dönük "harcayabileceği" enerjinin de "gereksiz" olduğu düşünülerek bu uğraş da "alttakiler"den alınıp "inşâ"yı yapacak olan sosyalist iktidar/kadrolar/öncüler kategorisinin yetkisine dahil edilmiştir.

Dolayısıyla Marx'a göre yıkım ve yeniden kuruluş boyutuyla alttakilerin, özel olarak proletaryanın bizzat kendi eseri olacak "devrim"in, bu durumda proletaryanın eseri sayılabilecek tek yanı "yıkım"dır. Onun yalnızca bu yıkıma teksif olması, bunun için etkin bir fizik güç olarak örgütlen(diril)mesi istenmiştir.

Kendisine "kurtuluş"un yollarını açacak her alandaki yapıcı oluşumların yaratıldığı bir dönüşüm süreci olarak tasarlanan bir *devrimin bizzat kendi eseri* olması gerektiği öngörülmüş, kendisine bu denli zengin bir eylemlilik hali tasarlanmış bir *proletarya*dan, kendisine sadece bir yıkımın fiziki gücü olma rolü tahsis edilmiş bir *proletarya*ya indirgenmek...

Bu tablonun üretici olmanın tüm işlevlerini üstlenmiş -Sanayi Devrimi'nin hemen öncesi- emekçisinden salt fiziki bir emek türünün icracısı olmaya mahkûm işçiye indirgenmek sürecini ne denli çağrıştırdığını, ikisinin birbirine ne denli tıpatıp uyduğunu söylemek bile gereksiz.

Sözü devlet ve iktidardan açmıştık, onunla kapatalım. Nasıl salt fiziki emeğe indirgenirken işçiden parça parça "koparılan" zihinsel emek, onun giderek daha uzağında, apayrı bir örgütlenişe sahip ve buradan onu belirleyen bir güç haline gelmiş ise; tamamen benzer biçimde işçinin "kurtuluşu"na ilişkin yapıcı, kurucu işlevler de adım adım ondan devralınıp giderek ondan kopan, apayrı bir örgütlenmeye sahip ve oradan onu belirleyen bir güç haline gelmiş bir devlet/parti aygıtına havale edilmiştir. "İnşâ"nın etkin, yönlendirici öznesi bu mekanizmalardır. İşçiler kendi kurtuluşlarının inşâcısı, icracısı değildir. "Sosyalist devlet/iktidar" kurtaracaktır onları.

* * *

Bu yazının başlarında tarihteki tüm eşitlikçi/sosyalist hareketlerin "ideal"e, kurtuluşa ilişkin tasarımlarının temelinde çağlarının "alttaki" kesimlerinin emekçi olarak kavranılış tarzından türetilmiş vargıların yer aldığı mealinde bir tespit yapmıştık. Nitekim sanayi öncesi işçi hareketlerinin "ütopya"larını incelerken bunların üreticiler olarak kendi kendilerine yeten, üretim için gerekli tüm işlevleri zaten "doğal olarak" üstlenmiş bir "alttakiler" topluluğunu veri alarak, bu temel üzerinden kurgulanmış birer kurtuluş tasarımı olduklarını gördük.

Sanayi Devrimi sonrasına ilişkin açıklamalarda ise özellikle altı çizilerek işaret edildi ki; bu döneme girişle birlikte "alttakiler"in üretici olarak üstlendikleri işlevin "kurtuluş" için veri -değişmez- alınması tümüyle imkânsız hale gelmiştir. Tam aksine, "kurtuluş"un ön şartı o işlevden kurtulmanın bilincinde olmaktır. Her şeyden önce zihnî emekten, üretim -ki artık her faaliyet türü bir üretim ve mübadele konusudur- için gerekli araç, malzeme ve yöntemlerin bilgisinden, bu bilgilerin üretiminden soyutlanmış bir fiziki emeğe indirgenmiş olmak, insanı insan

yapan, ona ayırdediciliğini veren vasıftan yoksun sayılmak, yoksun bırakılmak anlamına geldiği için veri alınamaz bu durum.

Ama bu durum bilimlerin ve üretimin başdöndürücü bir hızla gelişmesi gibi yadsınamaz olumluluktaki iki olguyla doğrudan bağlantılı, bunların zorunlu sonucu olarak ortaya çıkmış gözükmektedir. Nitekim bilim ve teknolojinin her ileri adımı üretim düzeyinde işçilerin işlevlerinin daha da daralmasına yol açmakta, işçilerin daha da daraltılmış işlevlerle yer aldıkları üretim düzenleri kuruldukça daha fazla ürün elde etme imkânı olmaktadır.

O halde işçilerin o durumları söz konusu olumlu süreç ve sonuçların zorunlu bedelidir, ya katlanmak ya da hattâ olumlamak gerekir. Bu durumda eğer katlanılmak istenmiyor, kurtulmaktan söz ediliyorsa bilimlerin gelişmesinden ve üretimin sürekli artışından vazgeçmeksizin nasıl olacaktır bu kurtuluş?

Gerçekten de ortada bir açmaz var gibi gözükmektedir.

Öyle görünüyor ki; 19. yüzyıl sonlarına doğru sistemleştirilen "bilimsel sosyalizm", bu açmazdan kurtulmanın yolunu "alttakiler"in, -Marx ve çağdaşı sosyalist düşünürlerce genel hatlarıyla tanımlanan- proletaryanın nihai kurtuluşu amacını terk etmek suretiyle bulmuştur.

Şüphesiz bu açıkça söylenmiş değildir. Yapılan, "kurtuluş"un kurgusunda "alttakiler"e, proletarya ya -temsil ettiği emek türünün niteliğine uygun olan- bir yıkım gücü, ya da fiziki güç rolü vermek, *inşâ* gibi hemen tümüyle zihnî emekle bağlantılı faaliyet ve işlevler gerektiren işi de devlet/parti organizasyonunun eseri olabilecek tarzda düşünmek ve uygulamaktır. "Alttakiler" bu safhada devlet/partinin, yani kadrolar/öncüler zümresi gibi -benzetmek gerekirse- kendilerini alttakilerin, proletaryanın sadece beyni değil, ruhu olarak da gören bir kesimin adeta çekip çevirip sürükleyerek "kurtuluş"a götüreceği bir yığındır.

"Bilimsel sosyalist" kurgunun sadece daha ılımlılaştırılmış, sözde kurtuluş hedefini çok daha uzun bir sürece yaymış versiyonu olan öteki sol, sosyal demokrat akımların yaklaşımında da "alttakiler"e bir fizik güç, bir nicelik yığını olarak bakılır.

Alttakilerin, özel olarak proleterlerin temsil ettiği niteliksiz, salt fiziki emek türünü -zorunluluktan ötürü- değişmez/veri saymak, onların "kurtuluşu" samimi olarak istense bile kaçınılmaz olarak onları nesne olarak görmeyi gerektirir. Onlar kendi kurtuluşlarının öznesi olamazlar. Varoluş durumlarına kazılı, değişmez addedilen emek türü özne olabilmeyi peşinen imkânsız kılar çünkü. Marx'ın, proletarya kendi kendisini yok etmedikçe kurtuluş mümkün değildir şeklindeki teşhisi bu noktayı vurgular.

Görülmektedir ki; bu tarihe kadar, her biri de kendi çağlarının koşulları ile belirlenmiş ve geçerli zihniyet (düşünüş) tarzı içinde ifade edilmiş birer "nihai kurtuluş" tasarımı sunmuş hareketlerin, akımların tümü de seslendikleri, seferber etmek istedikleri "alttaki"ler kesiminin fiilen yerine getirdiği üretici işlev tarafından belirlenen varoluş/eylemcilik halini esas almakta değişmezliğini (ütopyalar) hattâ değişmemesi gerektiğini (ütopik sosyalist tasarımlar), belirlemekte, böylece olumlamaktadırlar.

Oysa ısrarla işaret ettiğimiz üzre Sanayi Devrimi sonrasının, modern çağların "alttakiler" kesiminde temsil edilen üretici işlevin olumlanacak hiçbir yanı yoktur. Marx'ın deyimiyle insanlık-dışı bir durumdur bu ve hemen kurtulunmasının mümkün olmadığı, bir dönem için mecburen katlanılacak bir kaçınılmazlık olduğu öne sürülebilir ama, olumlanması için asla gerekçe olamaz.

Oysa bilindiği üzre "bilimsel sosyalist" literatür işçi sınıfının bu emeğine güzellemelerle doludur. Bu emek için "en yüce değer" denilmiştir. Kol ve kafa emeğinin bütünselliği ve bu bütünlüğün zihnî emeğin dinamizmi ve değişimci, değiştirici özelliği ile sürekli zenginleşip etkinleşmesini içeren bir emek kategorisi için şüphesiz dosdoğru olan bu "en yüce değer" nitelemesini, proleterde temsil edilen alabildiğine yoksul, kısır emek türünün üzerine oturtmak, iyi niyetle yapılmış olsa bile "acı gerçeğin" saklanmasıdır. Hele bu saklama, örtüyü aralama girişimlerini öfkeyle karşılama, düşmanlık diye niteleme tutumuyla birleşiyorsa, artık iyi niyetten de asla söz etmemek gerekir.

Sosyalizm ve özgürlük

Bu durumda o saklayışın, "alttakiler"in kurtuluşu örtüsü altında başka birilerinin "kurtuluş" hesabını gizlediğinden kuşkulanmak doğaldır.

Nitekim "bilimsel sosyalizm" pratiği bu kuşkuların doğrulanmasından başka bir şey değildir. Daha 19. yüzyıl ortalarından beri genel sol/sosyalist akımlar yelpazesi içinde sürekli olarak dile getirilmiş olan bu yöndeki kuşkuların gayet yerinde olduğu apaçık görülmüştür.

Sözü, kelimenin tam anlamıyla diktatörlük olan "reel sosyalist" rejimlere ve buradan da sosyalizm-özgürlük ilişkisine getirmek istiyoruz.

Daha önce de açıklamaya çalıştığımız üzre, "alttakiler"in kurtuluşu tasarımı eğer onların üretici işlevlerini veri/değişmez saymak üzerine kurulu ise, tasarlanan düzenin, varılması istenen durumun da değişmez, dolayısıyla statik, değişime kapalı bir özellik taşıması kaçınılmazdır. Nitekim sanayi öncesinin eşitlikçi cemaatlerinin ve ütopik sosyalist tasarımların açık ya da zımnî olarak bu statik karakteri, yani bir kere kurulduktan sonra değişmemeyi, değiştirilemez olma varsayımını içerdiklerini belirtmiş idik. Zaten bu "kurtuluş ütopya"larının tümü de ideal durumu değişmez, değiştirilmesine hiçbir neden olmayan bir durum olarak kavramlaştırmışlardır.

"Bilimsel sosyalizm"in kurduğu rejimlerin de statik, değişmez ve değiştirilmesi için -hele "*bu* koşullarda!"- hiçbir gerekçe tanımayan karakterde olmaları, sözünü ettiğimiz kuralın bir kez daha doğrulanmasıdır.

Oysa yine bu yazının başlangıç bölümlerinde işaret ettik ki; Sanayi Devrimi ile birlikte *değişim* artık her şeyi belirleyen bir olgu, bir kaçınılmazlık haline gelmiştir. Söz konusu olan, doğada olduğu gibi ritmik tekrarlarla kendi kendisini yeniden üreten bir sürece özgü bir değişim değil, tam tersine denetlenmesi, önceden belirlenmesi, zamanı ve kapsamının tayini kural olarak mümkün olmayan bir değişim türüdür bu. Böyle olması da doğaldır. Çünkü bu değişim dinamiği, insanı insan

yapan, ona yegâneliğini, ayırdediciliğini kazandıran vasfın, zihnî emek kategorisi altında toparladığımız üretken ve özellikle *yaratıcı* faaliyette bulunma vasfı, kapasitesinin dışavurumu ile ortaya çıkmıştır. Onun kural, sınır ve sıra tanımaz özelliği, yaratma fiilinin "özünde"dir. Yani bu anlamı, ögeleri ile özgürlük yaratma eyleminin olmazsa olmaz bir "dış koşulu" bile değil, bizzat o eylemin kendisine içrektir.

O halde eğer, Sanayi Devrimi ertesinde, o zamana değin "alttakilerin oluşturduğu üreticilerin şahsında kol emeği ile içiçe ama sınırlı, durağan bir bilgi ve deneyim olarak var olan zihnî emeğin kol emeğinden giderek ayrıştığını fakat buna mukabil bu zihnî emeğin giderek yaratıcı vasfının daha belirleyici olduğu bir içerik yönünde evrildiğini tespit ediyorsak, ve yine eğer önümüze alttakilerin şahsında kol ve kafa emeğinin bütünselliğini yeniden sağlama gibi bir amaç, bir kurtuluş tasarımı koyuyor isek, o fiilî üreticinin yeniden kazanacağı zihnî emeğin yaratıcılık özelliği tümüyle başat bir emek olması şarttır. Hem bu emeğe içkin bir vasıf olarak, hem de onu edinebilmenin, bizzat kazanmanın zorunlu koşulu olarak *özgürlük,* söz konusu kurtuluş tasarımlarının, kurgusunun başat boyutu, temel ve belirleyici karakteri olmak zorundadır.

Bu yaklaşım, adına gerçekten lâyık kurtuluş hareketlerinin, özgürlüğü sadece bir uzak hedef ya da hareketlerinin sosyopolitik ortamında arzu ettikleri bir koşul, bir özellik olarak isteyip savunmalarının ötesinde, onu bizzat hareketin kendi iç ortamının temel vasfı haline getirmiş olmalarını bizatihi kendisinin bir özgürleşme ortamı ve mecrası olmasını gerektirir.

Şüphesiz bu ortam ve mecra bir *arayışın* bilinciyle sarmalanmış olmalıdır. Zahmetli, tasarlanan sayısız yolun denendiği bu ortamda, alttakiler zihnî -yaratıcı- emeğin dışına itelenmiş, buna mahkûm edilmiş insanlar, geçmişin, o şimdi "yitirilmiş", sınırlı, ama bütünsel insanını bu kez sınırsız ve kıyaslanamayacak bir zenginlikte ve yaratıcı vasfıyla tamamen hâlelenmiş olarak, bizzat kendi varoluşlarında yeniden gerçek kılma azmi, bilinci ve sorumluluğu ile yer alıyor olmalıdır.

Bu, alttakilerin hiçbir biçimde olumlanamaz -insanlık dışı-

konum ve durumlarını bizzat dönüştürme hareketidir. Konumunu reddetmenin, kendini dönüştürme bilincinin ve dönüşmekle edinmeyi amaçladığı temel-yaratıcı-vasfın gereği olarak bu hareket için "nihai hedef" yoktur, önüne koyduğu sınırları belli olmayan, ilerledikçe ufku daha da genişleyen bitimsiz bir süreçtir.

Böylesi bir süreci yaşamaya "yetecek" enerji ve kararlılık, konumunu reddetme bilincinin derinliği, kapsamı ile orantılı olduğu kadar, edineceği üretken-yaratıcı vasfın kapasite olarak kendisinde var olduğu inancının sağlamlığı ile de orantılı olacaktır.

Alttakilerin, özel olarak işçi sınıfının Sanayi Devrimi ile içine itildiği fiziki emek işlevini yücelten, onu başlıbaşına kendine -yani o sınıfın mensuplarına- yeterli sayan sözde "bilimsel sosyalizm", o reddetme enerjisini de, onların yaratıcı insanlar olabileceklerine dair inancın damarlarını da tıkamaktadır. Aynı işi mevcut düzen de halihazır bilimin zorunlu sonuçları ve toplumsal hiyerarşinin insanlar arasındaki kapasite eşitsizliğini yansıttığı gibi argümanları empoze ederek yapmaktadır. "Bilimsel sosyalizm" bu konularda "düzenin ideolojisi ile zımnî bir ortaklık içindedir. Bu düzenin ve genelde sanayi ertesi çağın zihniyet dünyasını kuran ekonomi-politik "bilim"ine yaslandığı için kendisine "bilimsel" sıfatını takan bu "sosyalizm" anlayışı -kendi çağlarında sorunu paylaşım sorunu olarak görmesi "anlaşılır" olan- tarihî eşitlikçi akımlar gibi sorunu bir paylaşım sorunu olarak görmesi açısından "geleneksel"dir. Bu sıfatı ayrıca sanayi sonrası çağın yerleşik zihniyetini paylaştığı, o zihniyetin kurucusu olan ekonomi-politik biliminin bir versiyonunu temsil ettiği için de hak etmektedir.

Yukarıda işaret edildiği üzre bu, "bilimsel sosyalizm"in "alttakiler"de, işçilerde harekete geçirmek istediği enerji salt fiziki boyutu olan ve en şiddetli halinde ancak "yıkım"ı gerçekleştirmeye yetebilecek bir enerjidir. Üretici işlevlerini alabildiğine yücelten o "bilimsel sosyalizm"den hiçbir "özsel" eksikliklerinin olmadığını yalnızca paylaşımdan hak ettikleri payı almadıklarını "öğrenen", böylece "bilinçlenen" işçilerin bu haksız-

lığı dayanılmaz saydıkları oranda duyacakları öfkenin enerjisi ile davranmaları istenmekte bu yeterli sayılmaktadır.

Normaldir, çünkü yıkımdan ya da "alttakiler'in fizik veya niceliksel (oy) gücüyle iktidar ele geçirildikten sonra yapılacağı vaadedilen işler için gerekli bilgi, yetenek ve enerjinin "kadro"da, öncüde, onların yuvalandığı devlet ve partide var olması yeterli sayılmaktadır.

* * *

Sol/sosyalist yelpazenin tarihsel miras sayabildiği hareketlerin Sanayi Devrimi'ne kadar eşitlik kavramı ve talebi ekseninde oluştuğunu, daha sonra ise "bilim"in, bilime uygunluğun eşitliğin yanısıra bir değer ve meşrûiyet zemini kazandığını, ardından özgürlük ve demokrasi gibi kavram ve değerlerin de sol/sosyalist yaklaşımın oluşturucu ögeleri arasına girdiğini görmekteyiz.

Bu kavram ve değerlerin nasıl bir içerikle ve nasıl bir "hiyerarşi" içinde günümüz sol/sosyalist söylemini oluşturdukları hayli ayrıntılı bir araştırmanın konusu olabilir. Ancak burada halen egemen yaklaşım üzerinde konuşabileceğiz. Onun ise yaslandığı ekonomi politiğin dili ve mantığına da uygun olarak paylaşımın aslî sorun olduğu kabulü üzerinden söz konusu temel kavram ve değerleri içeriklendirip, "sıraya" soktuğunu birkaç kez belirtmiştik. Özetle ifade edilirse paylaşım sorunu bağlamında, onun bilinen çözümü perspektifinde eşitlik, standartlık, aynılık, benzerlik gibi "tek tip"i çağrıştıran bir anlam ve içerik kazanır; özgürlük ve demokrasi, paylaşım sorununun dile getirilmesi ve çözümü için verilecek mücadelenin istenilir ortam koşulları, mücadelenin siyasal zeminin vasfı olmak gibi bir içerikle yükümlendirilmiş olur.

Ayrıca bunlar hareketin, mücadelenin kendi içsel özellikleri olmak zorunda da değildir. Eşitlik, özgürlük, bilimsellik ve demokrasi, tasarlanan o uzaktaki "nihai hedef"in özellikleri olacaktır elbette, ama şimdi hareket, bir hareket olmanın mevcut koşullarda gerektirdiği özelliklere sahip olmak zorundadır. Dolayısıyla kendi özgün değer ve amaçlarını yansıtan, bunla-

rın belirleyiciliğinde oluşmuş bir hareket değil, hareket olmanın, mücadele vermenin herkes için eşit derecede geçerli yasaları, kuralları, bunlara ilişkin -örneğin siyasetin, siyasî mücadelenin- "bilimsel" verilerini gözeten, bunlara göre kurulan bir hareket olmalıdır.

Bu hareket içinde "alttakiler", işçiler için öngörülen katılım tarzı, onların işlevleri gereği zaten alışık oldukları "fabrika modeli"nin tıpatıp benzeridir. Hareketin beyni olan kadrolar, öncüler tarafından hazırlanmış bir örgüt yapısının onlardan beklediği -hemen tümüyle fiziki katkı türünden- görevleri disiplinli biçimde yapmaları "bilinçlilik"lerinin göstergesi addedilir. (Makinenin kendisine empoze ettiği mekanik işlevi yerine getirirken, makinenin şahsında bilimin karşı konulmaz gücünü duyumsayıp rolünü kabullenen işçinin "bilime saygı"sı ile bu bilinçliliğin pek benzemesi normaldir.) Şüphesiz işçilerin bu "fabrika modeli" içinde birleştirildikleri yapılarda "özgürlüğün" var olup olmadığını sormak bile tuhaftır. Çünkü "özgürlük" iyice mekanikleşmiş bir kol emeği için anlamsız, ama zihnî emek türleri için ise aksine olmazsa olmaz bir koşul, bir iç özelliktir. O nedenle farklı zihnî emek türlerini temsil eden "küçük burjuva" aydınların, bilimadamlarının dillendirdiği özgürlük talepleri, özgür düşünme ve davranma "alışkanlıklar"ı "hareket içinde" hoş karşılanmaz. Bu zihnî emek, faaliyet içinde bulunan kesimlerin belli konjonktürlerde sol/sosyalist hareketlere katılmasıyla oluşan fikrî ve pratik zenginlik, canlı, üretken ve çekici tartışma ortamları, "bilimsel sosyalizm"in eşitliği aynılığa, standartlığa indirgemiş anlayışının sonucu olan o hoş karşılamama tavrının yıpratıcılığında kaçınılmaz olarak sönükleşmiştir.

Bu sosyalizm anlayışı, girişte değinildiği üzre taşıyageldiği o fiilen kısıtlı "kurtuluş" misyonunu ve inancını nesnel olarak terk edip çökmesinin yanısıra, İkinci Sanayi Devrimi'nin giderek belirleyici hale gelen dinamikleri, sunduğu imkânlar ve önümüze koyduğu problematik bağlamında tarihen miadını doldurmuş sayılmalıdır. Yine işaret edildiği üzre, onun kırık dökük tez, görüş ve tespit parçalarını bitiştirerek ikinci sınıflı-

ğı zımnen tescil edilmiş bir hareket oluşturmaya çalışma, böylece tutunmayı deneme girişimlerinin hâlâ yaygın oluşu, bu yaklaşımın bazı parçalarının hâlâ "geçerli" olmasından çok, o tez görüş ve tespitlerin türetildikleri genel ekonomi-politik damgalı zihniyet ortamının yerleşik gücünden dolayıdır.

Zihinlere çöreklenmiş bu zihniyetin gözlükleri ile bakıldığında tespiti elbette zordur, ama bundan bir nebze olsun sıyrılmayı başaranlar İkinci Sanayi Devrimi'nin en az birincisi kadar köklü bir değişim ve dönüşüm süreci anlamına geldiğini görebilir. Konumuz açısından bu bahiste öncelikle işaret etmemiz gereken nokta şudur: Birinci Sanayi Devrimi sürecinde emeğin üretken vasfı ön planda gözüküyor, üretkenliğin sürekli artışı emeğin ilk değerlendirilme kıstası olabiliyordu. Bu emeğin genel bileşimi içinde zihnî emek kategorisinin dinamizmi asıl yaratan etken olduğu gerçeğini ikincilleştirebiliyordu.

Oysa İkinci Sanayi Devrimi, her şeyden önce zihnî emeğin ve onun "yaratıcı türü"nün gözalıcı yükselişi, emeğin tam anlamıyla belirleyicisi hale gelmesi demektir. Bu süreç kol emeğinin giderek gereksiz hale gelişini gösteren gelişmelerle de eşanlı, içiçe bir olgudur. Bu son nokta, Birinci Sanayi Devrimi ile mekanik bir kol emeğine indirgenip insanlık-dışı konuma düşürülen, ama buna rağmen hiç değilse üretim için zorunlu sayılıp toplum içinde yer verilen "alttaki" için, kol emeğinin de gereksiz olacağı bir noktaya gidiş, onların toplum içinde sayılmalarının da "zorunlu" görülmeyeceği bir döneme açılmak anlamına gelmektedir.

"Alttaki" insan(lar) için atılacak daha geri bir adım artık yoktur. İtilmenin son noktasındadırlar. İnsanı insan yapan temel vasıftan (üretici-yaratıcı zihnî etkinlikte bulunabilmekten) adım adım mahrûm edilerek yaşadığı bir süreç şimdi, insan olmanın ikincil ve çevresel özelliklerinden de mahrûm bırakılacağı tehdidiyle yüklü bir evreye açılmaktadır.

Bu madalyonun bir yüzüdür ve gidişat da böyledir.

Ama öte yandan bu ölümcül tehdit, daha ilk Sanayi Devrimi koşullarında doğması gereken, aslında doğan, ama örtülmesini mümkün kılmış etkenlerin altında filizlenemeden kalan red-

detme bilincinin örtülerinden sıyrılmasını da kaçınılmaz kılmıştır.

Yerinde de belirtildiği üzre bu reddetme bilinci, "alttakiler"in tarih boyunca varoluşlarını belirlemiş üretici-emekçi kimliklerinden zihnî emek ögesini parça parça söküp alan bir sürece duyulan çaresiz bir tepkiden ibaret olmayıp, parçalanan o üretken insan kimliğini yeniden bütünlüğüne kavuşturma arayışını da içermektedir. O dönemlerin yaygın direniş biçimlerinden biri olan "makine kırıcılığı" eylemi bu henüz sezgi halindeki bilincin tepkici yönünü, ütopik sosyalistlerin zanaatkâr-tarımcı insan tipinin yeni koşullara uyarlanma çabasını yansıtan topluluklar kurma girişimleri de o tehdidi aşma, çözüm bulma arayışı boyutunu göstermekteydi.

Bu arayış yaygın ve kalıcı olamadı. Bunun ilk nedeni şimdi üretime dönük bilimler ve bilgi üretim faaliyeti olarak "alttakiler"den özerkleşen ve giderek kopan zihnî emeğin kendisini sürekli değiştiren, çeşitlendiren ve genişleten niteliği ile kol emeğinin tam aksine giderek tekdüzeleşen, daralan niteliği arasındaki uyumsuzluğun verimli bir senteze imkân vermeyişidir.

"Alttakiler"in asıl bu noktada ihtiyaçları olan devrim, sosyalizm hareketinin kararlı bir reddetme bilinciyle mücadelesini, arayışını sürdürmesi halinde gerçekleşebilir miydi? Bu sorunun cevabını veremeyiz ve halen önümüzde duran tehdidi ve sorunu aşmak için o cevabı bulmuş olmamız da gerekmez.

Çünkü, şu andaki gidişatı ile bize öncelikle o tehdit edici yönünü göstermekte olan İkinci Sanayi Devrimi, aynı zamanda o vaktiyle başarılamamış sentezin başka yoldan ve çok daha zengin biçimde gerçekleştirilebilme koşul ve imkânlarını da sunmaktadır.

Üretim ve üretkenlik için artık gerekli olmaktan çıkmakta olan niteliksiz kol emeğini içeren bir sentezi değil, hemen tümüyle zihnî emek-faaliyet türlerinin sayısız kombinezonlarıyla, birleştirme biçim ve türleriyle oluşacak sentez(ler) gerçekleşebilir artık. Sosyalizm hareketi, bu sentezleri yapabilmeyi, insanlığın ortak çabasıyla oluşan bu -sınırsızlığın kapılarını açmış- miras ve birikimi doğrudan kullanmayı tüm insanlar

için temel, varoluşsal bir hak olarak savunan ve bu hakkı fiilen edinme girişimlerinin alanı olan bir hareket olarak ortaya çıkabilir, öne atılabilir.

Yaratıcı zihnî faaliyet

Halihazır "gelişme düzeyi" ne olursa olsun, tüm toplumlarda sosyalizm hareketlerinin, "alttakiler"i insanlık dışı bir konuma ittikten sonra şimdi de parça parça toplum dışına itmeye yönelmiş bu sürece karşı, o geniş yığınların iki yüzyıldan beri köreltilen üretici-yaratıcı vasıflarını yeniden ve yaratıcı faaliyetler bazında kazanabilmeleri için verilecek fikrî ve fiilî mücadeleyi eksen alan, öteki tüm talepleri bu bağlamda savunan bir zemine şimdiden yerleşmeleri şarttır.

Bu, sosyalizm hareketine sadece geleceği kazandırmakla kalmayacak; "alttaki"lerin ekonomist ajitasyonları çoktan kanıksamış, bunların yüreği ve beynin derinliklerine zaten seslenemeyen dili altında uyuşmuş insanî zenginliğimizin doğrudan kendisine ulaşacak sarsıcı bir çağrı da olabilecektir.

İnsan oluşun ve toplum olmanın dışına itilme eşiğinde bir konumda durmayı reddedip, bizi insan yapan üretken vasfımızın giderek yegâne biçimini oluşturmaya başlayan yaratıcı-üretici zihnî faaliyette varoluşunu kuran insanlar haline gelmemizi hedefleyen bir hareket ve onun insanları, o faaliyetin yalnızca seçkin bir azınlığın hakkı ve -onları yığınlardan farklı kılan- yaradılışsal niteliği olduğunu söyleyen, söylemeye hazırlanan "üstteki"ler karşısında o iddianın tersini fiilen kanıtlayabileceklerine inanmalıdırlar.

Sol/sosyalist hareketin ezeli değeri ve temel tezi olan eşitlik, bu bağlamda tüm insanların eşdeğerliliğini vurgulayarak açımlandığında paylaşımcı ve ekonomist yaklaşımlarca yüzyıllardır daraltılmış içeriği genişletilebilecek, tekdüzelik, standartlık ve tıpatıplıkla özdeşleştirilmiş anlamında köklü bir yenilenme olacaktır. Bu odak değer ve kavram, üretken-yaratıcı zihnî faaliyetin yığınlarca temellük edilmesi bağlamında anlamlandırıldığında, o faaliyetin sadece ön koşullarına değil,

bizzat özüne içsel olan özgürlük ile kaynaştırılabilecek, böylece geçmiş sosyalist eğilimli hareketlerin bir türlü bağdaştıramadıkları eşitlik ve özgürlüğün sentezine giden yol da açılmış olacaktır. Bu yolun gösterdiği ufukta insanların varoluşlarını artık durağan bir kol-kafa emeği birlikteliği değil, kol emeği hiç değil, işte bu, özü, doğası özgürlük olan yaratıcı zihnî faaliyet belirleyecektir.

Dolayısıyla, üsttekilerin daha şimdiden hayli barikat yerleştirdikleri o yolu açmak için gözlerimizi, tüm dikkat ve enerjimizi buraya yöneltmemiz zorunludur. Yaratıcı faaliyetin sınırsız potansiyeliyle, artık birbirleriyle sayısız türde bileşimler yapma aşamasına varmış düzeyi ile sunduğu daha da gelişecek imkânlarının varlığında, insanların birbirlerinden istenildiği kadar farklı, ama eşdeğer üretici-yaratıcı kimliklerin sahibi olarak yaşayacakları bir geleceği kazanmak, o dikkatin, kararlılık, inanç ve enerjinin yoğunluğuna bağlı olacaktır.

Kasım 1995, sayı 79

Sosyalizm: "Zorunluluk" mu, etik seçme mi?

MURAT BELGE

> "Ben kendim için değilsem, kim benim için? Ben yalnız kendim içinsem, ben kimim? Ve şimdi değilse, ne zaman?"

Yukarıdaki söz, Yahudi ilahiyatçılığının en önemli metinlerini bir araya getiren *Talmud*'dan alınma. *Talmud*'un özgül bağlamında tam ne anlama geldiğini, nasıl yorumlandığını bilmiyorum. Bununla fazla ilgilenmiyorum da. Ama ilahiyatçılığın gizemsel diliyle yaptığı birçok önerme gibi, asıl bağlamının dışında da yorumlanabilecek bir söz. Benim için, kendi anladığım "sosyalist ahlâk"ı en iyi açıklayan bir formülasyon. Bence en önemli yanı, "ben" ve "başkaları" ilişkisine bakmakta sağladığı imkân. İlk cümlede, bireyin "kendi için" olması zorunluluğunu görüyoruz. Başkalarının "benim için" olmasını bekleyemem. Bu, "ben"in kendini düşünmesini meşrûlaştıran bir tavır; ama ikinci cümlede hemen dengeleniyor. Birey yalnız kendi için olabilir mi? O zaman, başkalarıyla ilişkisi ne olacak? Başka bir söyleyişle, mutlak bencillik hakkına sahip bireylerden oluşan bir topluluk mümkün müdür? Son cümleye, buradaki soruya gelmeden önce, bu konuda anlamlı bir sonuca varmış olmamız gerekiyor. Şu sonuç da, ancak, "ben" ile "ötekiler" arasında işleyebilecek bir ilişki kurulması olabilir.

Bunu kurabilmişsek, gerçekten de, "şimdi değilse, ne zaman?"

İstenen her şey şimdi gerçekleşemez. Ama isteneni gerçekleştirmeye doğru topluca ilerlemeye şimdi başlayabilmemiz yeterince önemlidir.

Etik nedir?

"Ahlâk" (moralite) ile "etik" arasında semantik bir ayrım var. "Ahlâk", toplumda var olan pratik bir değer sistemi, "etik" ise felsefenin bu değerleri araştıran disiplini ve söylemi olarak kullanılacak bu yazıda. Klasik etik, hayatta neyin "iyi" olduğunu araştırır. Bu da, özellikle idealist felsefede "kendi içinde iyi" olanın aranmasını getirir. Etikin başlıca iki geleneksel çizgisinden biri, "iyi"nin zaten "iyi" olduğu için yapılması gereken olduğunu kanıtlamaya çalışır. Öteki çizgi ise, işin içine "çıkar" benzeri bir kavramı da sokar ve "iyi" olanın aynı zamanda genel olarak "kişi"nin ve "topluluk"un çıkarına uygun olduğunu savunur.

"İyi" bana fazla mutlak bir kavram gibi görünüyor. Zaten bu kavramın zamanda ve mekânda değişkenliği yüzlerce araştırmada ortaya konmuştur. Onun için ben "etik"in asıl nesnesinin "iyi" değil, "istenilirlik" olduğu öncülünden yola çıkmayı tercih ediyorum. "İstenilirlik" bir ayağı ister istemez toplumda olan bir kavram. Dolayısıyla, bir yandan *değişmeyen* bir şeyin varlığını ortaya koyuyor, bir yandan da bu şeyin *içeriğinin* toplumsal ideolojiye göre değişebileceği varsayımını kabul ediyor.

Pers İmparatoru İyonya'yı zaptettiğinde, Yunan halkın bir kısmını karşısına toplamış, sormuş onlara: "anneleriniz, babalarınız öldüğünde, cesetlerini pişirip yemek ister misiniz?" Bu soruyla karşılaşan insanlar kusacak gibi olmuş. "Bize böyle korkunç şeyler söyleme," diye yalvarmışlar ona. O zaman İmparator, kozmopolit ordusundaki Hintli askerleri çağırmış ve Yunanlılara önerdiği adeti zaten uygulamakta olan bu insanlara, Yunanlıların ölüm etiklerini yansıtan törenlerini sormuş: "Ölen anne ve babalarınızın cesetlerini odun yığınlarında yakıp kül etmeye ne dersiniz?" Bu sefer Hintliler ağlamaklı ol-

muş ve ölmüşleri hakkında böyle korkunç şeyler duymaya dayanamadıklarını söylemişler.

Bu bir efsane de olsa, efsanedeki Pers İmparatoru "etik görelilik" felsefesinin ilk sözcülerinden biri olarak karşımıza çıkıyor. O İmparator olduğu, fethettiği yerlerde insanların çok farklı ahlâk değerleri içinde yaşadığını gözüyle görebildiği için böyle erken bir öncü konumuna gelebilmiş. Ama bugün dünya hakkında çok daha fazla bilgiye sahibiz. Onun için de imparator olmamıza gerek kalmadan, "etik görelilik" tavrına yol açan yaşantı karmaşıklığını kavrayabiliyoruz.

Ama etik göreliliğin de her şeye rağmen rahatsız edici yanları var. Gerçekten her şey bu kadar göreli mi? İnsan hayatında hiçbir evrensel değer yok mu? Örneğin, "insan öldürmek", insana "eziyet etmek" evrensel olarak kötü değil mi?

En eski dinlerde söylenen şeylerden bazıları gerçekten bugün dahi -ve geniş bir alanda- geçerliliğini koruyabiliyor. Örneğin On Emir'in "öldürmeyeceksin", "çalmayacaksın" gibi yasakları. Gerçi Hıristiyanlık kendisi bile, kurumlaşır kurumlaşmaz, hangi koşullarda öldürmenin meşrû olacağının teorisini yapmaya başlamış; ama pratiğin kendisini yanlış sayıp bir kenara bırakarak, "öldürmeme" teorisinin geçerliliğini savunmak belki mümkündür. Suçlu sayılan insanın idam edilerek öldürülmesi adeti, çağımızda ciddi bir şekilde tartışılmaya başlandı ve dünyanın birçok yerinde terk edildi. Ama savaşta öldürmek, özellikle de meşrû savunma savaşında öldürme zorunda kalmak gibi durumlar da var ve bunları toptan reddetmek gerçekten kolay değil.

Bu bölümde amacım bu gibi karmaşık sorulara doyurucu cevaplar bulmak değil. Yalnız kısaca göz attığımız birkaç örnek, bütün bu etik değerlerin bir genel sistem içinde anlam bulduğunu göstermeye yetiyor. Çok zaman, birbiriyle çatışan değer sistemleri arasında da bulabiliyoruz kendimizi ve o zaman çatışmanın hangi yanında yer alacağımıza karar vermekte çok zorlanıyoruz. Çok zaman, bir yanı seçmek ve bunun gereğini yapmak da sorunu gerçekten çözmediği için doyurucu olmuyor. Bunlar, varoluş gereği böyle, biraz da. Karşılaştığımız

her etik sorunun evrensel bir çözümü olacağını varsayamayız. Çok zaman, en fazla umabileceğimiz, seçtiğimiz tavrın kendi içinde tutarlı olması ve aynı zamanda bir sistem-doğrultusunda anlam taşımasıdır.

Az önce Yudeo-Hıristiyan geleneğin "On Emir"ine değinmiştim. "Öldürmeyeceksin" gibi bir yasak -aynı zamanda etik değer- bugün insanlığın bütünü için hâlâ önemli bir sorun. Öte yandan, "Tanrı'nın adını boşuna ağzına almayacaksın" gibi bir yasak, o geleneği belirli ölçülerde yaşayanlar açısından bile aynı ağırlığa sahip değil. Oysa "On Emir"in yanyana sıralanmasına yol açan mantığa göre -yani bu on önermenin içsel sistematiğinde- bunlar eşdeğer ağırlıkta olmalıydı. Öyleyse insanlık tarihi, somut bir sınama yeri olarak, bir belirli zaman ve mekânın bütünselliğinde formüllenmiş bir etik değerler kümesinden bazı ögelerin geçerliliğini sürdürmüş, aynı küme içindeki başka değerleri ise bu anlamda yaşatmamıştır. Tarihte bu gibi örneklere bakarak, daha çok ne gibi değerlerin kalıcı olabildiğini, ne gibi değerlerinse geçici olabileceğini tartacak bazı ölçüler edinebiliriz. Şu son iki örnekte, doğrudan doğruya insanla ilgili bir değer konuyor ki, uzun yaşayabilen de o. Ötekinde insan için kutsal -yani insan-üstü- bir varlığın kutsallığını koruma yolunda getirilmiş bir ilke var ve bu birincisi kadar dayanıklı değil.

Pratik gerçeklik düzeyinde, insana ilişkin değerlerin hâlâ gerçek bir ağırlık taşımadığı, buna karşılık biçimler değişse de insanı aşan değerlere gösterilen bağımlanmanın bugün de çok güçlü olduğu söylenebilir elbette. Ama ben bu gerçeklik düzeyinde olup bitenin saptanması anlamında değil, etik bir söylemin görece soyut -ve ister istemez normatif- düzeyinde bakıyorum soruna.

Etikin genel nesnesi olan "iyi", mutlak bir şekilde saptanması imkânsız olan bir şey. Neyin "iyi" olduğu, ancak daha genel bir sistem içinde ve o sistemin başka ögeleriyle ilişkili olarak tanımlanabiliyor. Öte yandan, bu tanımların terimleri değişse de insanlar için sürekli "iyi" olan şeyler var ve bu "iyi" şeylere erişme çabası hiçbir zaman eksilmiyor. Etik değerler

üzerindeki bütün bu kargaşa, insanlık tarihinin kendisi kadar karmaşık. Ama en dar grupların çıkarlarını savunanlar dahi, genelgeçer sayılan bazı "etik değer"lere sarılmaktan geri kalmıyorlar. "Ben" ile "ötekiler" arasında anlamlı bir denge kurma çabası, bütün etik sistemlerin en önde gelen kaygısını oluşturuyor.

İnsan hayatında her şey gibi ahlâkın da tarihî olduğuna, insanın dışında veya üstünde birtakım varlıklarca belirlenmediğine inanıyorum. Dinî ve dindışı bütün ahlâk sistemleri insanların, toplumların görüş ufukları içinde formüllenmiştir. İnsanlar, hangi koşullarda yaşarlarsa yaşasınlar, kendi yarattıkları ahlâk ilkelerine (bunlar da çok değişkendir) uymak zorunda kalmışlardır. Ahlâkın temeli de "ben" ile "topluluk" arasında ilişkidir, çünkü insan, başka bütün türlerden farklı olarak, hem *toplumsal* yaşamak zorunda olan bir canlı, hem de içgüdü yerine bilinçlilikle davranan bir *birey*'dir. Hayvanlar, içgüdüleriyle yaşarlar. İçgüdü onların birbirleriyle ilişkilerini belirler, cinsin kendini tüketmesine karşı yeterli tedbirleri alır. Onun için çiftleşme kavgaları vb. bazı görece istisnai (dolayısıyla niceliksel önemi olmayan) durumlar dışında hayvanlar kendi cinslerine öldürme kastıyla saldırmazlar.

Ama tek bir hayvanı cinsinin içinden birey olarak seçip davranışlarına baktığımızda, *var olma* içgüdüsünün ne kadar güçlü olduğunu görürüz. Bu dürtü her şeyden güçlüdür. Böyle bir dürtünün, *bireysel bilinçliliği* gelişmeye başlayan bir canlıda nasıl korkunç bir saldırganlık ve yok etme potansiyeli yaratacağını şöyle bir düşünelim. Zaten bunun örnekleri tarihte bol miktarda var. Ayrıca hem *Suç ve Ceza*'sı ve Raskolnikov'u ile ciddi edebiyatta, hem de sayısız bilimkurgu, korku romanı vb. örnekleriyle popüler edebiyatta, kendi adına sınırsız bir istekle türü hiçe saymaya eğilim gösteren "sapmış birey" arketipi, insanların bu derin korkusunu yeterince yansıtıyor.

Bilinçli bireylerden oluşmuş insan topluluğu, ancak ahlâk sayesinde, topluluğu bireyin sonsuz isteme kapasitesine karşı koruyabilir. Attalie'ye göre, en eski toplumlarda müzik, topluluğun üyesi bireyleri ayinlerde, törenlerde, çalışmada belirli ri-

timler vb. çevresinde ortaklaştırarak bireysel saldırganlıklarını gemliyor ve ortaklaşa yaşama ahlâkına katkıda bulunuyordu. Yani, "ben ve ötekiler" arasındaki ilişkilerin uyumluluğunu sağlamaya yardımcı oluyordu.

Tarih boyunca bütün ahlâk sistemleri ve etik teorileri çeşitli açıklamalarla bunu yapmaya devam ettiler. Bir düzeyde bakıldığında, getirdikleri değerler farklı sistematiklerin ürünü olarak *göreliydi*. Ama başka bir düzeyde bakıldığında birçok ahlâkî değerin de hem zamanda, hem mekânda *evrenselleşme* potansiyeli taşıdığını görebiliriz. Burada değişkenlik, üyesi olan topluluğun niteliğine göre belirlenir. Boş vakitlerinde piyanosunda Bach çalıp mesai saatinde Yahudi imha eden SS subayı örneklerini hepimiz -şaşırarak- işitmişizdir. Ama bu gibi uç örneklerin dahi temelinde, "ben" ya da "biz" ile "ötekiler" arasında kurulan ilişki yatar.

Dinî ideolojilerin sistemleri bildiğimiz en eski ahlâk sistemleri arasında yer alır. Her birinin sınanmaya yeterince vakti olmuştur. Örneğin Yahudilik, başlangıçtan beri "seçilen kavim" kavramına dayandığı için, bütün insanlık çerçevesinde çizdiği "biz"in kapsamı adamakıllı dardır. Zaten bu nedenle genişleyen Hıristiyanlık, Yahudi geleneğinden kopmak zorunda kalmıştır. Bu bakımdan Hıristiyanlık ve Müslümanlık evrensel dinlerdir; Musevilik ise ulusal ya da ırksal bir dindir.

Öte yandan evrensel dinler olan Hıristiyanlık ve Müslümanlık, buna rağmen kendi "biz"leri içinde olmayan "ötekiler"i kılıçtan geçirme pratiğine açıktırlar. Hıristiyanlık, benimsediği öğretiye aykırı olduğu halde bunu yapmıştır; Müslümanlık ise bunu zaten öğretisinde taşımaktadır. (Amacım bir "dinler kıyaslaması" olmadığı için başka dinlere, örneğin gelişkin Uzak Doğu dinlerine değinmiyorum.) Bu özellik, "evrensel bir insanlık" idealiyle önemli bir anlamda çelişmektedir. Çünkü bütün insanlığı bir çatı altında toplama özlemi vardır, ama pratikte bu herkesi *zorla* bir çatıda toplama anlamına gelmektedir.

Gene de, evrensel din temeline bağlı bir insanlık anlayışı, *millî* temele bağlı insanlık anlayışından -Arnold Toynbee'nin de söylediği anlamda- daha ileri sayılabilir. Çünkü millî anla-

yışta topluluğun sınırı çok kısıtlayıcı bir biçimde çizilir. İnsan ya Alman, Türk, Çinli vb. doğmuştur ya da doğmamıştır. Burada "öteki"nin "biz"e katılması mümkün değildir. Milliyetçilik, farklı milletlerin varlığını veri olarak koyar, sonra da bütün insanlık durumuna bir hegemonya açısından bakar. Dolayısıyla o da insanlığı kucaklayacak bir görüş geliştiremez; tanımı gereği evrensellikten uzaktır (ve kendi dilinde bunu "kozmopolitizm" olarak kınar). Aynı zamanda milliyetçilik, bu ada lâyık bir "etik teori" de geliştirmemiştir; ama aşağı yukarı bütün milletler, kendi milliyetçiliklerini temel alan "ahlâk sistemleri" kurmuşlardır.

Dincilik ve milliyetçilik gibi, toplumsal sistem teorilerinin de insanlığın bütünü için, ahlâk için getirdikleri açıklamalar vardır. Bunların bazıları şüphesiz kapitalist sistemden kaynaklanır. Örneğin liberalizm. Bütün bu dünya görüşleri, teoriler vb. soyut bir boşlukta kurulmadıkları için, birbirleriyle çeşitli düzeylerde eklemlenmişlerdir. Örneğin kapitalizm her "millî" çerçevede, o çerçevenin dinî yapılarıyla da içiçe geçer vb. Ama biz bu ideolojilere mümkün olduğu kadar katıksız biçimleriyle bakmaya çalışıyoruz.

Kapitalizmin din ya da millet ayrımlarını bir hayli aştığı da doğrudur. Çünkü burada sermayenin mantığı uzun vadede egemen ve belirleyici olur. Ama bu ayrımları aşmak da, evrensel bir insanlık kavramına varmak için yeterli değildir, çünkü bu sefer ortaya başka ayrımlar çıkar: sınıfsal türden. Sermayeye ya da onun denetimine sahip çıkanlar bu nedenle başka imkânlara da sahiptir. Onların bu sahipliği başkalarının sahipliğine engeldir. Dolayısıyla bu toplumsal örgütlenme de "ben" ve "başkaları" ilişkisini doyurucu bir dengeye götürmez. Sermaye ve paranın yerine, bilgi egemenliğinin geçmeye başladığı bu yeni dönemde de insanlar arasındaki ayrımlar azalmamıştır.

Bir topluluğun hegemonyasını (hangi ilkeye göre belirlenmiş olursa olsun: din, millet, sınıf) varsayan her dünya görüşü kendi aslî hegemonyasının dışındaki hiyerarşilere de açıktır; hattâ açık olmakla kalmaz, onları teşvik de eder. Örneğin, kapitalizm sınıf eşitsizliğine göz yumuyorsa, belirli koşullarda

ırk ayrımına, çok zaman cins ayrımına vb. aynı şekilde göz yumar.

20. yüzyılın sonunda, dünya bin türlü eşitsizlik içinde. Sorunların çözümü kolay ve hızlı da olmuyor. Ancak düşünceler dünyasında, pratikten ve fiilî gerçeklikten uzak da olsa, geri dönülemeyecek noktalara vardık. Örneğin, "biz" kavramını bütün insanlıktan daha dar bir kapsam içinde düşünemiyoruz artık (hattâ buna "doğal çevre"yi de katmamız gerekiyor). Aynı zamanda *eşit ve özgür* bireylerden oluşan bir "biz" yani insanlık bu. Görece eşit toplumlarda yeterli özgürlük olmadığını, görece özgür toplumlarda yeterli eşitlik olmadığını, bunlar yanyana var olmadıkça da hayatın gerçekten yaşanmaya değer olmadığını görüyoruz. Bunları *yanyana varederek işleyebilecek* bir sistem oluşturmak durumundayız. Günümüz dünyasında bu artık *uzak* değil, *yakın* bir hedef olmalı (çünkü bunlar gerçekleşme yoluna girdikten sonra da yaşanacak bin türlü sorun var).

Sosyalizm, *bu* hedefi insanlığın en ciddi hedefi olarak ortaya koyan düşünce tarzıdır. Ve sanırım sosyalist olmayı seçenlerin büyük çoğunluğu, bilinçli veya yarı-bilinçli olarak, bu hedefe yakınlık duydukları için böyle bir seçimi yaparlar. Sosyalizm zorunlu veya "mukadder" olduğu için değil, "iyi" olduğu için sosyalist oluruz. Bu anlamda da seçimimiz, özünde, temelde, *etik* bir seçimdir. Aynı zamanda sosyalizmin zorunlu olması değil -çünkü zorunlu olduğunu kanıtlayacak hiçbir *bilimsel* açıklamamız yok- ama *olabilir* bir şey olması bizim için önemlidir. "Olabilir"liğinin de ölçüsü biziz, "koşullar" veya "tarihin akışı" veya buna benzer şeyler değil.

Burada "etik seçme" derken, bir başka yanılgıya karşı bir uyarı yapmak gerekiyor. Yazımın başındaki "ben" ve "başkaları" ilişkisi içinde, *ben kendim için sosyalist olurum; başkalarını kurtarmak için değil.* "Kurtuluş" hepimizindir. Sosyalist mücadeleyi birilerinin başkalarını "kurtarması" olarak görmek, geleceğe de hegemonya ve hiyerarşi gözlüğüyle bakmak anlamına gelir.

Sosyalizm düşüncesi, eşitlik ve özgürlüğün insan hayatının temelini oluşturduğu bir toplum biçimini düşünmekle başlar. Çıkış noktası budur. Ama bu hedeflere nasıl varılacağına dair

çok farklı görüşler de kaçınılmaz olarak vardır, çünkü bu bir "doğru reçete" sorunu değildir.

Sosyalizm düşüncesine önce şimdilik soyutta kalan genel toplum projesinden bakmamız gerekiyor - özellikle de tarihin bu evresinde. Bu, şimdiye kadar girişilmiş somut deneyleri küçümsemek, yok saymak vb. anlamına gelmiyor. Ama neyin niçin yapılacağını iyi anlamalıyız, iyi anlatabilmeliyiz. Öncelikle de, sosyalizm anlayışımızı fiilî gerçekliğin empoze ettiği daralmadan kurtarmalıyız. Sosyalizmin var olan bir biçimine bağıtlanma gereği duyarak sorunu en geniş boyutlarıyla tartışmaktan kaçınmak, arabayı atların önüne koşmak gibi oluyor.

Ortodoks Marksizmin ahlâka bakışı

Sosyalizmin Marksist çizgisinin ahlâkla (etikle) ilginç bir ilişkisi vardır. Sosyalizmi bilimselliği olan bir temele oturtma çabası, ahlâkçı sosyalizm ideolojilerinin eleştirisiyle yanyana gelişti. 19. yüzyılın ütopik sosyalizm önerilerinde, tatsız bir burjuva ahlâkçılığının, bir tür Hıristiyanî "hayırperver"liğin kokusu hayli fazlaydı. Marx ile Engels sosyalist mücadeleye böyle bir ahlâkçılık karıştırmaya karşı içgüdüsel bir tavır aldılar. Bir ikinci konu, tarihi, o günün ahlâk kuralları çerçevesinde değerlendirme eğilimiydi; eski Yunan sitelerini köleci oldukları için kınamak gibi. Bu da Engels'e çok filisten görünmüş, bu vesileyle ahlâkın göreliliğini de vurgulamıştı.

Bu gibi nedenlerle, Marksizmin ahlâkı reddettiği düşünülmüştür. Edmund Wilson bu tuhaf duruma ilk işaret edenlerden biri oldu (belki ortodoks Marksist olmadığı için): *To the Finland Station*'da (*Lenin Petrograd*'da), Marx'ın pedantik ahlâkçılığı sürekli alaya alan bir düşünür olmakla birlikte, örneğin kapitalizmin ikiyüzlülüğüne eleştirisinde derin bir ahlâki boyut olduğunu söyledi. Wilson'ın saptaması doğrudur.

Ancak bunların ötesinde bir de ünlü "altyapı/üstyapı" ayrımı vardır ve bu ayrımda ahlâk tabiî geçici ve değişken olan üstyapılar âlemine gönderilir. Bu ayrımın mekanik yorumlarının başka alanlardaki sakıncaları, ahlâk alanında da kendini

göstermekte gecikmedi. Özetle şöyle bir anlayışa yol açtı: "Her üretim tarzı kendi üstyapısını yaratır. Ahlâk da buna göre değişir. Şimdi kapitalizm gibi çarpık bir üretim tarzında yaşıyoruz. Onun doğal olarak çarpık ahlâkını benimseyecek değiliz. Biz sosyalistiz ve sosyalist ahlâkla bağlıyız."

Burada sorgulanması gereken iki nokta var: birincisi etik göreliliğin gerçekten bu derecelere varıp varmadığı. Daha önce dediğim gibi tarih boyunca geçerliliğini iyi kötü korumuş ahlâk değerleri var (ama bir üretim tarzı ya da toplum biçiminin genel karakteri o değerleri de kendi renginde boyayabilir). Ayrıca, gerçek kapitalizmin de ciddi bir etik boyutu vardır (yoksa bazı azgelişmiş ülkelerdeki soyguncu, çapulcu kapitalizm olurdu). İkincisi de, henüz olmayan sistemin ahlâkına bağlanmanın şimdi için yaratabileceği ve sık sık yarattığı boşluktur. Şöyle ki, sosyalist mücadele sınıflar arasında askerî analojilerle düşünülen bir savaş gibi algılandıkça, var olan ahlâkla olacağı düşünülen ahlâk arasında tuhaf gidip gelmeler başlamıştır. Bunun sonucunda çok zaman ve çok yerde "amaçlar araçları meşrûlaştırır" mantığı egemen olmuştur. Bunun da şahikasına varan Stalin'dir ama olayı yalnız onunla sınırlayamayız.

Amaçların araçları ne kadar meşrûlaştıracağı çok tartışılacak bir konudur ama araçların amaçları değiştirdiği tarihte sık sık görülmüştür.

Hasan Ali Ediz'in oldukça eski bir dönemde çevirdiği, Sovyetler Birliği'nde yazılmış bir hikâye okumuştum. Şimdi yazarını bile hatırlamıyorum (Katayev olabilir), ama hikâyeyi hatırlıyorum. Bir semtte toplum (ve sosyalizm) düşmanlarının barındığına dair bilgi ediniliyor ve buraya soruşturma yapıp suçluları yakalayacak bir komite gönderiliyor. Komite başkanı inanmış ve ilkelerine çok bağlı bir adam. Semt halkını sorguya çekiyor ve hepsinde yeni toplum düzeninin gerektirdiği yüce, soylu ilkelere göre çok önemli eksik ve kusurlar buluyor. Bu arada yanılmıyorsam aranan suçlular bulunuyor, ama durumu gören komite başkanı soruşturmayı durdurmuyor ve kusurlarıyla böyle hainlerin de çıkmasına dolaylı katkıda bulunan sayısız insanı ölüme mahkûm ediyor. Hikâyenin sonunda komite başkanı bir noktaya geliyor

ve başkalarında mahkûm ettiği zaafların benzerlerinin kendinde de bulunduğunu fark ediyor. Dolayısıyla kendini öldürüyor.

Hikâye fantastik bir üslûpla yazılmıştı, bir hayli de ürperticiydi. Ne var ki, yıllar sonra bütün dünya Kamboçya'da olanları izledi. Entellektüeller rejime eleştirel baktıkları için idam edildiler. Yabancı dil bilenler entellektüel olduğu için onlar da gitti. Entellektüeller genellikle gözlük taktığı için, entellektüel şüphesini taşıyan bu gözlüklülere sıra geldi vb. Demek en olmadık fantazya da gerçeğe dönüşebiliyor.

Henüz olmayan o "sosyalist insan" idealizasyonunun" yüceliği" karşısında bugün bildiğimiz somut insanlar gerçekten pek eçiş bücüş görünebilir. Ne yapalım ki onlar somut insanlar, ötekiyse "süpermen" gibi bir şey. Çeşitli sosyalist gerçekçi romanlarda okuduğumuz fedakâr ve cefakâr insanüstü kişi olacaksa bu sosyalist insan, böyle bir yaratığın ne kadar sevimli olduğu da doğrusu çok tartışılır. Her neyse, onun sevimliliği bir yana, asıl önemli sorun bu soyutlamalar uğruna var olan insanların küçümsenmesidir. Örneğin, işçi sınıfı hakkındaki idealizasyonlardan sonra, gerçek işçi sınıfı üyeleriyle karşılaşmak hayal kırıklığı yaratır. Var olan toplumun insanlarının bir anda dönüşüme uğraması ya da her nasılsa yok olarak yerlerini yepyeni insanların alması beklenir. Bu büyük ölçüde bilinçaltı bir beklentidir, ama sonuçları pratik hayata da yansır. Neredeyse yapısallaşmış bir sorun, sosyalistlerin kendilerine ve toplumun sosyalizmden yararlanması beklenen kesimlerine biçtikleri değerler arasındaki mesafedir. Şöyle ki, sosyalist militan maddî nimetlere değer vermez, gereğinde hayatını dava uğruna feda eder, işkence görse konuşmaz vb. Buna karşılık, topluma yönelik ajitasyon ve propagandada, insanların refahla ilgili beklentileri teşvik edilir, başka bir söyleyişle, militanın kendi için elinin tersiyle ittiği her şeyin yoksul halk açısından istenilirliği vurgulanır. Ama bunun önemli bir sonucu, militanın toplumda görmediği bir ruh yüceliğini kendinde görmeye başlamasıdır. Bir yanda "kurtaran", öbür yanda "kurtarılan" rollerini pekiştirir bu görüş. Böyle bir yapılanmada *iktidar*, yani bu bakışı belki çok farkına varmadan benimsemiş

kadroların yönetmeye başlaması, sosyalizmin topluma yayılması açısından çok olumsuz sonuçlar getirir.

Marx'ın yaşadığı dönemde, karışık toplumsal olayları "belirleyicilik" ölçütüne göre ayırıp sınıflandırarak buradan "altyapı/üstyapı" gibi bir ayrıma gitmek çok önemli bir buluştu. Ama bunu bugün aynı şekilde tekrarlamak fazla anlam taşımıyor. Böyle bir ayrım yanlış olduğu için değil, bu kadarıyla yetersiz olduğu için. Öte yandan, Marx'ın kendisi de olayı burada bırakmamış, geliştirmişti. Ondan sonra başka Marksistler de bu konuya kafa yordular, tezler getirdiler.

Marx'ın yaşadığı dönemde, karışık toplumsal olayları "belirleyicilik" ölçütüne göre ayırıp sınıflandırarak buradan "altyapı/üstyapı" gibi bir ayrıma gitmek çok önemli bir buluştu. Ama bunu bugün aynı şekilde tekrarlamak fazla anlam taşımıyor. Böyle bir ayrım yanlış olduğu için değil, bu kadarıyla yetersiz olduğu için. Öte yandan, Marx'ın kendisi de olayı burada bırakmamış, geliştirmişti. Ondan sonra başka Marksistler de bu konuya kafa yordular, tezler getirdiler.

"Altyapı/üstyapı" ilişkisi

Marx ve Engles de dahil Marksistler "altyapı"ya kimi zaman da "ekonomik temel" kavramıyla değinmişlerdir. Bundan ötürü, anlaşılır bir semantik kayma ile "altyapı/ekonomi" özdeşliği kurulmuştur. Böylece, "ekonomi belirleyicidir" gibi bir sonuca varılmıştır. Bu ise fazla genel, fazla yuvarlak bir "kural"dır ve dolayısıyla tehlikelidir - çünkü analitik yöntem olarak incelmesi gerekirken, çok kaba ve genel kalmakta, aslında çok bir şey açıklamamaktadır. Hattâ bu sözü bugün en fazla hararetle benimseyenler, bizzat burjuvalardır.

Marx, altyapının belirleyiciliğinden söz ederken, herhalde böyle bir *"banalite"*yi kastetmiyordu. Neyi kasdettiğini araştırmaya girmeden önce, kavramların "gevşek" kullanılmasının getirdiği sakıncalara bir kere daha değinmek istiyorum. "Belirleyici" nedir, "egemen" nedir vb.? "Ekonomi" nedir, "maddî hayatın üretimi" nedir vb.?

Bugünkü hayat bilgilerimiz içinde "ekonomi" dediğimizde, aklımıza gelecek olan şey, ister istemez, kapitalist ekonominin çeşitli mekanizmalarıdır. Üretim koşulları, pazar ve mübadele, dolaşımın ve üleşimin biçimleri vb. Kapitalizme göre koşullanmış bir "ekonomi" kavramını zihnimizde biçimlendirip, bunu aynı zamanda "altyapı" ile özdeşleyerek, sonra da tarihî üretim tarzlarına bu çerçeveye uygun açıklamalar bulmaya çalışırsak, sonuçta herhangi bir şeyi açıklamamış oluruz. Çünkü bu şekilde özgülleşmiş bir "ekonomi" kavramı, feodalizmi, Yunan sitesini, hele ilkel toplumları hiçbir şekilde açıklamaz ya da yanıltıcı, zorlama ve keyfî açıklamalar getirir. Bu durumda - kimi Marksistlerin zaman zaman yaptıkları gibi- örneğin Haçlı seferlerini ekonomik nedenlere bağlamak tarzında - basite indirgeyici analizlere saplanıp kalırız.

"Altyapı" veya "ekonomik temel" derken, kapitalizm sonrasında gelişmiş ve aynı zamanda özgülleşmiş bir "ekonomi" kavramını düşünmemek gerekir. Her insan toplumunda bir tür ekonomik faaliyet vardır, olduğu ölçüde etkisi de vardır, ama sözgelişi ortaçağda bulunan ekonomik faaliyet, ekonominin kapitalizmde belirleyici olduğu ölçüde belirleyici değildir. "Altyapı" ile özdeşleyebileceğimiz "ekonomi" ancak en geniş kapsamıyla ekonomidir. Yani, Marx'ın, *Grundrisse*'de söylediği gibi, "maddî hayatın üretim tarzı"dır.

"Maddî hayatın üretimi ve yeniden-üretiminin tarzı" diyebileceğimiz bu altyapı, gene Marx'ın ve Engels'in söyledikleri gibi, toplumsal olayları dolaylı biçimde ve *son kertede* belirler. Bu, şu demektir: herhangi bir verili toplumsal olayı doğrudan doğruya bir "ekonomik" güdülenmeye bağlayarak açıklayamayız. Arada başka düzeyler, kerteler vardır. "İyi bir Marksist" olmak, bu ara kademeleri yok sayarak her toplumsal olaya bir ekonomik neden bulmak değil (yani her olayı tek-tip bir nedene indirgemek), bu karmaşık nedenselliği görmek, olayları uzun ve kısa vadeli nedenleriyle değerlendirmektir.

Şu halde, altyapı belirleyicidir; ama her toplumsal olayı *doğrudan* belirleme anlamında değil, toplumda neyin belirleyici olduğunu belirleme anlamında. Bu noktada, "ekonomi" kavramının

geniş ve özgülleşmiş anlamları arasındaki kontrastı sergilemesi için, şu önermeyi yazabilirim: "maddî hayatın üretimi ve yeniden üretiminin genel koşulları olarak kapitalist altyapı, kapitalist üretim tarzında ekonominin egemen olmasını belirler." Aynı şekilde feodal üretim tarzında altyapı, dinî ideolojinin egemenliğini, antik toplumda altyapı, siyasetin egemenliğini belirlemiştir. Nitekim bu iki üretim tarzında "artık", "ekonomi-dışı zor" yollarıyla elde edilmiştir. Demek ki, sömürünün devamı, ekonomiden başka ve bir anlamda daha güçlü yapıları gerektirmiştir.

Yukarıda, kapitalizmde ekonominin egemen olduğunu söylemiştim. Burada da önemli bir düzeltme yapmak gerekiyor. Böyle bir önerme, kapitalizmin erken çağı için gerçekten doğrudur. Ama bugünün kapitalizmi için eşit derecede geçerli olduğu kanısında değilim. Ekonomi şüphesiz gene çok önemli, ama kapitalizmin tekelleştiği, böylece önemli kararların merkezîleşirken politik düzeyde de içiçe geçtiği, emperyalist sistemin çeşitli çelişkileriyle var olduğu, öte yandan bilinçliliğin yaygınlaştığı, kültürün büyük önem kazandığı bir dönemde, politikanın yeniden egemenleşmeye başladığı inancındayım.

Siyasette etikin önemi

Sosyalizm, özünde, insanlığa yüksek bir etik standart vaadeden bir toplum projesidir. Ancak bu yüksek standarda belirli bir evrimle geçilecektir. Dolayısıyla, sosyalist etik, kitleler açısından erişilmez bir şey olmamalıdır. Ama bir de madalyonun öbür yüzü var: başındaki "devrimci" sıfatından gayrı var olanlardan farkı seçilmeyen, zaman zaman genelgeçer insanlık anlayışlarının gerisine düşen bir ahlâk da sergileyemez sosyalistler.

Birinci önermeyi şöyle açacağım: sosyalist etikin bugünkü sınırlarını belirleyecek olan şey, sosyalist toplum kavramı içinde sıraladığımız değerlerdir. *Sonunda* hiyerarşisiz bir toplum idealini mi düşünüyoruz? Buraya varmak için *şimdi* tam tersi yollara düşüp, "disiplin" vb. adına hiyerarşiler kurarak, olan hiyerarşileri güçlendirerek gidemeyiz oraya. Bugün şeflikler, şefzadelikler ihdas ederek yarın hiyerarşisiz topluma geçeme-

yiz. İç disipline sahip bireylerden oluşan bir toplum özlüyorsak, bu birey tipini katı dışsal kurallar koyarak olgunlaştıramayız. İnisyatifli insanlar önemliyse, bu insanlar merkezî karar organlarının yetkileri arttırılarak gelişmez. Özgür toplumsa hedefimiz, tartışmayı yasaklayarak o hedefe doğru yol alamayız.

Var olan koşullarda, var olan yapılarda, bütün bu değerleri gerçekten yapabildiğimiz kadar yaşayarak yürüyebiliriz. Elbette ki, var olan toplumda bunlar sınırlı kalacaktır; ama sorun o sınırları eldeki imkânlar içinde genişletmek, en önemlisi, bunların yaşayan değerler olabildiğinin somut örneklerini vermektir. Bir yandan sosyalist örgüt, bu değerlerin yaşadığı ana mekândır; bir yandan da, içinde sosyalistlerin de bulunduğu bütün kitlesel örgütlenmeler, yerel yerleşim alanları vb. bu değerlerin kitlelerle buluşacağı mekânlardır. Bu tür çalışma, kültürle politikanın yeniden ayrıştırılamaz biçimde içiçe girmesini gerektirir. Siyaseti, bilinen siyasî kanalların dışına taşıyarak genişletmeyi, günlük hayatın içine sokmayı gerektirir.

Gelelim madalyonun öbür yüzüne. Toplumda daha iyi bir yarın vaadeden bir hareket, bir ahlâkî üstünlük duygusundan vazgeçemez. Bu hem hareketin kendi üyeleri, hem de hareketin dışındakiler için zorunludur. Hareketin kendi içindekiler bu etik üstünlüğe inançlarını kaybetmişlerse (ve kuru imanla yaşatılmaz bu inanç; "kendinden menkûl" olamaz), bu elle tutulmaz ruh hali eninde sonunda çok kötü bir iç kuruma getirir.

Altmışlarda Türkiye'de sosyalistlerin söylediği nağmeli bir tekerleme vardı: "Tanklarıyla toplarıyla gelseler dahi/sosyalist olacak Türkün ülkesi!" O sıralarda Amerika Vietnam'daydı. Ama 1968'de Sovyetler Birliği tankları ve toplarıyla Çekoslovakya'ya girdi. Bu girişi destekleyerek bu sloganı söylemek biraz güçleşti. Daha sonra başka olaylar da bunu izledi, ya da önceden olmuş başka olaylar daha iyi öğrenildi. Bu gibi olayları yaşamak, "reel"i onaylamaya zorlanmak, insanları içten içe ne kadar yıpratmıştır? Bunu ölçecek alet yapılmadı. Ama bir etkisi olmadığını da düşünemeyiz.

Dünyada olanlar bir yana, Türkiye'de de sosyalizm öyle çok arızasız gelişmedi. Bunları çok fazla vurgulamaya gerek yok,

ama daha 12 Mart döneminde kesilip biçilip sandıklara yerleştirilen cesetleri, yetmişler boyunca devrimcilerin zaman zaman birbirlerini vurmalarını ve bunlara benzer başka olayları yüksek bir ahlâkın örnekleri olarak göstermek mümkün değildir. Yetmişler boyunca, var olan çok sayıda grubun birbirleri hakkında söylediklerinin yalnızca yüzde otuzu doğru idiyse, sosyalist hareketin etik düzeyi çok yüksek olamazdı.

Bunların içe dönük sonuçlarının bugün yaşanmakta olduğunu sanıyorum. Yetmişli yıllarda sol dergilerin toplam satışları ile bugün sol yayın izleyenlerin sayısı arasında büyük bir fark var. Bu azalma herhalde yalnız dıştan gelen baskıyla açıklanamaz. İnsanların, kendi yaptıklarından ve yaşadıklarından hoşnutsuzluğu da çok önemli bir etmendir.

Sonuçlar yalnız kadrolarda değil, toplumda da belirgin. Buradaki uzaklığı, kayıtsızlığı da sadece dışsal bir baskıyla açıklayamayız. Kitle bağları, eğretiyse kopar. Eğretiyse, bunun da nedenleri vardır.

Evet, farklı ve daha iyi bir geleceği kurmayı paylaşmak önerisinde bulunan bir politik-toplumsal hareket, farklı ve daha üstün bir etik yaratmak zorundadır.

Sosyalizm zorunlu olduğu için mi sosyalist olmayı seçeriz, yoksa iyi olduğu için mi? Soru bu. Ama karşımıza hemen başka ayrıntılar çıkıyor: genel kabul gören bir varsayıma göre, sosyalizm zaten işçi sınıfının iyiliği ve çıkarına uygun bir sistemdir; dolayısıyla işçiler bunu çıkarları gereği benimser. Bu durumda, "etik" sorun daha çok işçi kökenli olmayan sosyalistler için tartışılması gereken bir konu gibi görünüyor. Ama ben doğrusu yukarıdaki varsayıma da biraz şüpheci gözle bakıyorum ve sosyalizmi seçmek konusunda işçi ya da aydın kökenli olmanın farklılık yarattığına çok fazla inanmıyorum.

Temel sorun da, "sosyalizmin zorunluluğu". Tartışmanın bu kutbunu savunanlar, doğal olarak, görece daha *determinist* bir tutumu benimsemiş oluyorlar. Determinizm kavramına belirli tanımlamalar çerçevesinde ben de inanırım. Tarihte bir belirleyicilik elbette vardır. Ancak ben, nedensellikle açıklanan bir determinizme inanıyorum; "amaçlılık"la açıklanan determi-

nizme değil. Bu bence şu anlama geliyor: kapitalizm ve kapitalizm egemenliğinde dünya gelişmesi, *sosyalizmin olabilirliğinin koşullarını* ortaya çıkarmıştır. Ama bu bir zorunluluk değildir. Olabilirlikten gerçekleşmeye geçişte, iradî etmen belirleyici derecede önemlidir. Dolayısıyla burada nesnel, bizim dışımızda bir determinizmden söz edemeyiz.

Sosyalizmin kurulmasını istemek, kurulacağına inanmak bir şey (bunu elbette ben de istiyorum); bir toplumsal kanuniyet olarak bunun mutlaka olacağını söylemek başka bir şey. Bilim teleoloji kaldırmadığı ölçüde, bunu iddia etmek benim anladığım bilimsellikle de bağdaşmıyor (uç bir örnekle, dünyanın önümüzdeki beş yıl içinde bir nükleer savaşla toptan yıkılmayacağının bu anlamda kesin bir garantisi var mı?)

Günümüzde, sosyalizmin "zorunlu" olduğunu söylemek bayağı cesaret göstergesi. "Günümüzde" diyorum, çünkü şu sıralar "kurulmuş sosyalizmler" büyük çatırtılar çıkararak sarsılıyor. Sosyalizm düşüncelerinin ilk formüllenmesinden bu yana sosyalizme geçmemiş toplumlar kadar, sosyalizmin bir çeşidine geçmiş toplumlar da, tarihte böyle "zorunlu gelişme" doğrultuları saptamanın bir hayli tehlikeli bir iş olduğunu kanıtlıyor. Bu ikinci türden toplumlar ki, "İnsanlık Tarihinin Gelişme Yasası"nın "ışığı altında" bugüne geldiler, geldikleri yerde sanırım bu "yasa" kavramını yeniden düşünme gereğini hepimize hatırlattılar. Bence, insanlık tarihinin içinde geliştiği nesnel yapılar, konjonktürler vb. vardır, sosyolojinin ve tarihin yasaları da olabilir. Sonuçta bunlar çeşitli yönlerde gelişen nedensellik zincirleri yaratırlar. Ama toplumları kolundan yakaladığı gibi önceden belirlenmiş bir hedefe götürüp koyan tek bir Yasa yoktur. Tarih, düşündüğümüzden daha "demokratik" ve "çoğulcu".

Öte yandan, bu anlamda "zorunluluk"a inanmadığım halde ve var olan sosyalizmin haldeki perişanlığını gördüğüm halde, şimdikinden farklı bir sosyalizmin mümkün olduğuna ve uğruna mücadele etmeye değer olduğuna inanıyorum. Bence bu *nesnel olarak da* mümkün; ama gerçekleşmesi pek çok iradî insan uğraşı gerektiriyor. Gerçekleşmesinin koşulu da bu insan uğraşı ve onun niteliği.

"Kardeşim, bu iş nasıl olsa olacak, gel sen de şimdiden bize katıl," yollu bir ikna yöntemine göre, benim tanımladığım "etik seçme"nin çok daha sağlam bir kişilik yapısı ve katılma biçimi getirdiğini düşünüyorum.

Ancak bu noktada birkaç şey daha söylemek gerekiyor. Yazının bu bölümüne başlarken "etik seçme" gibi bir konunun şöyle ya da böyle gerçekleştiğinin kolay kanıtlanamayacağını belirtmiştim. Çünkü böyle bir konu bizi bireysel davranışlar düzeyine getiriyor ve burada raslantı çoğaldığı için kurallar koymak güçleşiyor. Kimi patronuna, kimi babasına kızıp sosyalist olur; kimi okulda saygı duyduğu bir ağabeyin ardından sosyalizme yönelir; kimi okuyarak benimser. Bunun binlerce farklı yolu vardır. Ayrıca, olaya bir kere "duhul" edildikten sonra da her birey farklı bir gelişme rotası çizer. Özellikle aydınların, "Marksizmin bilimselliği" nedeniyle Marksizmi seçtiği iddiası sık dile getirilir. Doğru. Ayrıca benim kendi kişisel yaşantıma çok uygun. Ama bu da ahlâkî tavır alıştan kopuk bir olay değil. Çünkü insan bir şeyin doğru olduğuna ya da doğru göründüğüne inanır, inanabilir; bu, bir aşamadır. Ama doğru görüneni yerine getirmek gibi ikinci bir aşama da vardır. İşte bu aşamada ahlâk sorunu ön plana çıkıyor.

Şüphesiz bütün bunlar yalnızca bir "ilk seçme" anıyla ilgili sorunlar değil. Seçmiş veya seçmemiş, bütün hayat boyunca karşılaştığımız durumlar. Onun için, kitapta da değindiğim gibi, sosyalizmi "nesnellik", "zorunluluk" vb. olarak *insanın dışına* taşımak teorik olarak çok doğru olmadığı gibi pratikte de sakıncalar doğurabiliyor.

Sonuç olarak, sosyalizme katkıda bulunmanın asıl heyecanı, bence, yolu belli bir zorunluluğun, Mao'nun biraz başka bir bağlamda kullandığı deyimle "vida"sı olmakta değil, henüz olmamış ve bizim eylemlerimizle biçimlenecek bir özgürlük toplumunun kurulmasına omuz vermekte yattığına inanıyorum.

Türkiye, Sosyalizm ve Gelecek kitabından ve "Sosyalizm: 'Zorunluluk' mu, Etik Seçme mi" (Ağustos 1989, sayı 4) makalesinden derlenmiştir.

Sınıftan kaçış, sınıfa kaçış

TANIL BORA

İlk genel kongreler, ne kadar "alternatif" ve aykırı da olsalar, partilerin ergenlik törenleri sayılabilir. ÖDP de 23-26 Ekim'deki 1. Olağan Büyük Kongre ve Konferansını yaparak ergen oldu; çatlayan bir sesle, aşırı içe kapanıklıkla manik bir neşe arasında gidip gelerek, vücut azalarının oransız büyümesiyle ve sakarlıklarla da olsa, daha mesuliyetli bir hayata başlıyor, herkes ondan "adam olmasını" bekliyor. Mazeretleri azalıyor.

Kimin partisi? İki ayrı cevap

Yeni hayatında, ÖDP açısından hayatî olan bir soru, şu: ÖDP "kimin" partisi? Hali hazırdaki duruma göre cevap açık: ÖDP Türkiye'de mevcut sosyalist grupların, hareket/parti geleneklerinin partisi - daha çok da bunlardan bazılarının. Ama sorunun kastı daha derin aslında: ÖDP kimlere hitap ediyor? ÖDP'nin hedef kitlesi kim? Devrimci öznesi kim? Devrim yapmak, toplumu dönüştürmek için kimin inisyatifini harekete geçirmeyi tasarlıyor?

ÖDP'de bu soruya iki farklı cevabın var olduğunu söyleyebiliriz.

Cevapların birisi, tek kelimeyle, "sınıf"tır. Klasik veya orto-

doks Marksist ilmihal doğrultusundaki bu görüşe göre, işçi sınıfı, proletarya, harekete ve siyasete öncülük etmelidir - ama şüphesiz bilinçlen(diril)miş işçi sınıfı, yani dolayısıyla partinin cisimleştirmesi gereken işçi sınıfı bilinci. Başka sınıfsal-toplumsal gruplarla veya siyasal öznelerle kurulacak irtibatta da, bu bilinç ve o bilinci taşıyan organik sınıfsal bağlar belirleyici olmalıdır.

Diğer cevabı ise, aslında Parti Tüzüğünün 2. maddesi özetliyor: "ÖDP, tüm emekçilerin, ezilenlerin ve onlarla aynı saflarda yer almayı ve yeni bir dünya kurmayı isteyenlerin partisidir." Partideki çoğunluk grup tarafından, mutlaka doktriner bir surette olmasa da en azından sezgisel ve eğilimsel olarak benimsendiğini söyleyebileceğimiz bu tanım, daha geniş ve gevşek bir özne tanımı. İçine, kâmil anlamda "işçi sınıfı" da, ama onun yanısıra bilcümle emekçi sınıflar da giriyor; "yoksul halk", hattâ "en yukarıdakiler" haricindeki bütün "halk" da girebiliyor; toplumsal muhalefetin, nokta hedefli olanlar dahil bütün tescilli unsurları giriyor; Kürtler ve kent yoksulları başta olmak üzere eziyet ve zulüm görenler, yani illâ Marksist olmayan çıplak anlamıyla da baskı ve sömürü altında olanlar giriyor; hattâ "vatandaş" giriyor - Ufuk Uras'ın Konferans açış konuşmasındaki ifadesiyle "etliye sütlüye karışmadan evinde oturan insanın içindeki nasırlaşmış politik insan..."

Klasik sınıfçı paradigmayı benimseyenler, bu ikinci cevabı, aşırı genişliği ve gevşekliği nedeniyle sorguluyorlar. Büyük Konferans'taki enerjilerini ve gazaplarını, bilhassa bu 'sorgu'ya ayırdılar. Metin Çulhaoğlu'nun konuyu dile getiriş biçimi, bu eleştirinin en açık özetiydi.[1] Çulhaoğlu, Ufuk Uras'ın açılış konuşmasında beş tür şahsiyete/gruba ve kaynağa atıf yaptığını hatırlattı: Bir, Mustafa Suphi, Kıvılcımlı, Aybar, Mahir-Deniz vd.; iki, Pir Sultan Abdal, Hacı Bektaş-ı Veli vb.; üç, Abdi İpekçi, Uğur Mumcu; dört, Che Guevara; beş, Yaşar Kemal. Veya

1 Metin Çulhaoğlu'nun, gerek kuramsal söylemi gerekse Türkiye'nin özgül gerçekliğini gözetmek bakımlarından, söz konusu paradigmanın kitabilikten uzak bir savunucusu olarak dikkate değer olduğunu düşünüyorum. Son kitabı için, ortodoks Marksist bir konumun "en iyi yerli"si diyebiliriz: *Bin Yıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, Sarmal, İstanbul 1997.

bir, Komünist Manifesto; iki, Tupamarolar, Zapatistalar; üç, Anadolu Mukavemet hareketi; dört, Bergama köylüleri. Ve bunların etik açıdan hep birlikte sahiplenilebileceğini, mamâfih hepsini kapsayan bir ideolojik-siyasal kimlik olamayacağını, bunların kimilerine öncelik ve belirleyicilik vermenin kaçınılmaz olduğunu savundu.

Partinin (ve politikanın ve devrimin) öznesine yaklaşımdaki bu ayrılık, genellikle "sosyalizm, devrim, sınıf" kelimelerinin ithamkârlıkla savrulduğu ve aynı şiddette geri fırlatıldığı ortamda, pek verimli bir tartışmaya dönüşemedi. Bu karşılaşmada ikinci cevabı benimsiyorum, tereddüdüm yok, mamâfih bu cevabın tahkimata ve serpilmeye muhtaç olduğunu düşünüyorum. Ve bu bakımdan da klasik sınıfçı paradigmayla kapsamlı, sistemli bir tartışma yararsız değildir. Gerçi teoriye, öğretiye, düşünsel netliğe vurgu yapanlarla akıl-fikir meselesini "hareket geleneğine" havale edenler arasında bir bakışımsızlık (asimetri) var - birinin "hareket"iyle öbürünün "teori"si uyuşmuyor. Belki de bu bakışımsızlık, verimli bir tartışmayı güçleştiriyor. Fakat yine de bu karşılaşmadan (hem müsabaka hem rastlaşma anlamında) öğrenecek bir şeyler olmalı. Zira yukarıda Çulhaoğlu'na atfen özetlediğim eleştiride, muhatabıyla bakışımsız bir konumdan da yöneltilse, hakikat payı var. ÖDP'nin gündelik ve popüler siyasal söyleminde geçit resmi yapan simgeler, kahramanlar, kaynaklar arasında sol/sosyalist açıdan anlamlı bir rabıtanın pekâlâ kurulabileceği kanısındayım; ama hali hazırda, sahiden moral saikli bir aritmetik listelemenin ötesine pek geçilemediğini de teslim etmeliyiz. Bazen epik bir mistiklik atfedilen "hayatın içi"nden, onun dolaysızlığının taşıyamayacağı kadar çok şey beklenebiliyor - zihinsel ve ideolojik kalıpların, kendi ve durumu üzerine düşünmenin, hayat pratiklerinin icra ediliş tarzına etkisini de ihmal ederek. Veya, kapitalizmin nüfuzunun artması ve toplumun karmaşıklaşmasıyla vesileleri çoğalan "anti"ci tepki hareketlerine 'kapılanmanın' rehavetine girilebiliyor. Oysa, bu çeşit hareketlerle sınıfsallık kaygısı arasında mümkün bir bağ var - klasik/ortodoks/geleneksel sınıfçılığın ötesindeki bir bağ.

"Sınıfa kaçış" - ve sınıf çelişkisinin yeni boyutları

Öncelikle, "işçiler, emekçiler" sözünü bir amentü gibi kullanma alışkanlığını sorgulamak gerekli. Devrimci özne olarak varsayılan sınıfın (şayet ikameci bir zihniyetle dosdoğru "parti, öncü" vb. kastedilmiyorsa), kim ve nerede olduğuyla ilgili somut bir tasavvurla birleşmediğinde, bu amentüyü tekrarlamak hurafecilik ve ondan öte, münafıklık oluyor.

Soru şu: Sosyalizmi kurmaya ehil bir devrimci özneyi ve öznelliği nasıl tanımlar, nerede 'buluruz'? Sınıf kavramı bu soruyu cevaplarken nereye oturur, sorunun cevabına nasıl bir sınıf kavramı uygun düşer?

Sosyalizm içindeki geleneksel sınıfçılığın, sosyalizme ehil bir özne kavrayışından uzaklaştığını düşünüyorum. Bu anlayış, sınıfı neredeyse 'etnik' bir varlık olarak düşünmeye meyletiyor. Elbette sınıfın "kitaplısı-kitapsızı" arasında ayrım yapıyorlar, işçi sınıfı topluluklarını, "sınıf bilinci" edinmiş olanlarla bu müktesebatı edinmemiş olanlar diye tasnif ediyorlar. Fakat bu tasnifle de somut, yaşayan işçi sınıfı topluluklarını anlamaları hayli müşkül; çünkü prensip olarak, İngiliz Marksist E.P. Thompson'ın (mütevazı Alman versiyonuyla Hedwig Wachenheim'ın) göz kamaştırıcı biçimde gösterdiği şeyi hesaba katmıyorlar: işçi sınıfının, kendi toplumsallığını ve kimliğini inşâ ediş sürecinin bir ürünü olduğu ve bu sürecin, bizatihi, sınıf varlığının maddi tarihsel temelini teşkil ettiği olgusunu. İşçi sınıfını, muhayyel bir "büyük kurtarıcı" değil, gerçek bir toplumsal özne olarak düşüneceksek, bu tarihsel varlığıyla düşünmek zorundayız. Ve bu tarihsel varlık, "sınıf bilinci" envanterinde kayıtlı olanlardan çok daha fazla malzemeyle, toplumsal, ideolojik, kültürel rabıtayla oluşuyor. Sınıf, bilinci ve (alt-)kültürüyle, tabiatı icabı hiçbir zaman istenen saflıkta bulunamaz. İşçi sınıfını neredeyse etnik bir varlık gibi düşündüğünü savunduğum anlayış, Marx'ın, çıkarları kendilerini işçilikten kurtarmakta yattığı içindir ki, işçileri "kurtarıcı" saydığını kendi kendine unutturabiliyor. Giderek, kurtuluş/özgürleşme hedefinin, üretici güçlere ve bilhassa insanî

üretici güçlere ket vuran üretim ilişkilerini dönüştürmek olduğunu, ücretli emek biçimini aşma hedefindeki muradın bu olduğunu ihmal edebiliyor. Sömürünün, salt emek sürecinin ücretli emek biçimine tâbi oluşundan değil; insanın emek sürecindeki etkinliğinin niteliği itibariyle, bir zenginleşme ve özgürleşme imkânından mahrûm kalınmak suretiyle sömürülüyor olmasından kaynaklandığını gösteren analizi talileştiriyor. Bir bütün olarak, yabancılaşma (ve hukuk) meselesine odaklanan "Genç Marx"ı "eksik" ve "olmamış" Marx sayarak talileştiriyor.[2]

Geleneksel sınıfçı paradigmayı benimseyenlerin kullandığı o alaycı "sınıftan kaçış" ithamının karşısında, onlara "sınıfa kaçış" ithamını yöneltmenin daha gerçekçi olabileceğini düşünüyorum. Zira bu paradigma, 2. Dünya Savaşı sonrasının ve hele post-Fordist dönemin kapitalizminin toplumsal ve sınıfsal çelişki haritasını çizmekte yetersizdir. Bu haritaya göre yapılacak bir devrimci özne tanımı, muhafazakârca olacaktır.

Özne ve sınıf meselesine başka bir Marksizm yorumuyla baktığımızda ne görürüz? Klasik sınıfçı paradigmanın kolaycı bir kutupsallaştırmayla karşısına aldığı Marksizm yorumu, sosyalizm hedefiyle her 'kıpırdayanı' veya 'öncülük' iddiasında olanı özne tayin eden iradeci gelenektir. Daha ziyade de, şimdilerde çok ilzam ettiği, "post-Marksizm" yorumudur. Örneğin Laclau'nun[3] vb. yapısalcılık-sonrası Marksistlerin, devrimci özneyi "kendini yapan özne" olarak tasarlamalarında bir hakikatin saklı olduğunu, bu teorik yönelimin postmodernizmin "öyle de olabilir, öbür türlü de olabilir"ci kayıtsızlığına indirgenecek kadar değersiz olmadığını düşünüyorum. Mamâfih, yine de alternatif bir özne ve sınıf (ve Marksizm) yorumunu, bir 'maddi temele' (ekonomiye değil, maddi hayatın üretimine) işaretle tartışmayı tercih edeceğim.

---

2 *Birikim*'in "Marx'ın Bir Çift Sözü Var" özel sayısı (84, Nisan 1996), Marx'ın ihmale uğramış velâkin asla ihmale gelmeyecek yönlerine dikkat çeken yazılarla dolu.

3 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam/Doğan Şahiner, Birikim, İstanbul 1992.

Binyıl dönümündeki kapitalist toplumlarda sınıf çelişkisinin belirleyicilik kazanan veçhesini anlamak için, kapitalist modernleşmenin ilerleyen dalgalarıyla piyasa ilişkilerinin bütün hayat alanlarına, bütün beşeri münasebetlere nüfuz etmekte olduğunu vurgulamalıyız. Emek sürecindeki çelişki ve yabancılaştırıcılık, bütün insanî praksise ve bu arada yeniden üretim alanına da sirayet etmekte. "Hizmet sektörü"nün genişlemesi, kapitalist ilişkilerin insanî ve toplumsal ilişkilere nüfuzunun bir yeni görünümü ve aşamasıdır. Kapitalist üretim tarzına özgü çelişkinin, "üst-belirleyici" bir çelişki olmanın ötesine geçip, kendi yeniden üretim alanını genişletmesi anlamına gelir bu. Beslenmeden eğlenmeye giderek her insanî ilişki, faaliyet ve ihtiyaç, metalaşmaktadır. Bunun bir sonucu, sermayenin sürekli genişleyen yeniden üretimiyle, emek gücünün 'basit' ve gerileyen yeniden üretim imkânları arasındaki çelişkinin ortaya çıkması, hattâ kimi Marksist yorumculara göre belirleyici sömürü alanı haline gelmesidir.[4] Emek gücünün yeniden üretimiyle ilgili çelişkinin nesnesi, en geniş (çok geniş!) tanımıyla emekçilerdir. Bu doğrultuda, "yeni toplumsal hareketler" olarak bilinen hareketler, sınıfsal bir anlam yüklenerek, emek gücünün yeniden üretim alanları uğrunda, yani hayat alanları için verilmesi gereken mücadelenin ilk işaretleri (ve eksik biçimleri) olarak yorumlanabilmişti. Kapitalist emek sürecine özgü çelişkinin bu biçimde bütün hayat alanlarını asimile etmesinin veya Habermas'dan alacağımız terimle sömürgeleştirmesinin daha mühim anlamı ise, tabir caizse, sınıf çelişkisinin bütün hayat sathına yayılmasıdır. Bu şartlarda, klasik sınıf hareketinin çalışma süresi ile ücret arasındaki ilişkiye odaklanmasına mukabil, ücretli emek ile 'yaşanan zaman' (klasik terminolojiyle yeniden üretim) arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırma gereği ortaya çıkar.[5] İtalyan Marksistleri Ingrao ve Rossanda, "değeri ne üretimle/verimlilikle ne parayla ölçülebilecek hayat alanlarının sesi olma"yı, post-Fordist evresindeki kapitalizmle mücadelenin as-

4 Örneğin Claus Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Suhrkamp, Frankfurt 1975 (ilk baskı 1972), s. 160.

5 Maurizio Lazzarato, "Klassenkampf in Postmoderne", *Die Beute* 2/96, s. 9 vd.

lî şartı sayıyorlar.[6] "Ekonomik bağ örtüsünün", insan-insana ilişkileri belirlemesine ve önemsizleştirmesine karşı, yani bizatihi kapitalist bilince karşı, "toplum hayatının ilksel süreçlerini ve ihtiyaçlarını", bunlarla ilgili dolaysız pratikleri ve hassasiyetleri savunmak,[7] daha doğrusu aslında bunları yeniden inşâ etmek, kaçınılmaz bir gereklilik oluyor.

Yine Offe, 1970'lerin başında, emeğin büyük bölümünün somut emek haline gelmekte olduğuna dikkat çekmişti.[8] Bugün bu sürecin çok daha ilerlediği ortada. Offe, devamla, somut emekle, doğası gereği soyut olan değerlenme süreci arasındaki ilişkinin ayrışma eğilimini vurguluyordu. Bu durumda esas çelişki, "iş"in özgül niteliği ve içeriğinin kendine daha geniş bir saha açıp belirleyicilik kazanması ile, buna rağmen "değişim değeri"ne tâbi olmayı sürdürmesi arasındadır. Bu çelişki öncelikle, o dillere destan "hizmet sektöründe" ve en kârlı ve hegemonik emek süreçleri olan zihinsel (somut-)emek süreçlerinde (Toni Negri'nin "gayrımaddi-entellektüel emek" dediği) belirgin. (İşçi sınıfının öncü gücü, "kitaba göre", bunlar olmak gerekir; sınıf çelişkisinin burada 'konuşlandırılması' gerekir.) Bu çelişkinin 'hakettiği' sınıf mücadelesi biçimi nasıl olmalıdır? Somut emeğin 'hakkını' savunmak, onun değişim değerini değil, somut içeriğini, somut içeriği üzerindeki söz ve karar hakkını savunmak anlamına gelir. Somut emeği ve onun ürününü savunmak, iktisat-ötesi bir yönelimdir, ekonomi politiğin eleştirisinin ta kendisidir. Nitekim Offe de, emek ile değerlenme süreci arasındaki mesafenin açılmasının, iktisadiyatta kararları ve tercihleri kamusal olarak meşrûlaştırma ihtiyacının artmasına yol açtığını söylemişti - ekonominin politik mâhiyetinin aşikâr hale gelmesi, yani. Devam ettirirsek: Somut emeğin çelişki nesnesi haline gelmesi, büsbütün insanî praksisin çelişki nes-

6 Pietro Ingrao, Rossana Rossanda, "Die neuen Widersprüche", *Prokla 100* (3/95) , s. 430.

7 İşçi sınıfı geleneği deyince akla Britanya geliyor - Britanyalı sosyalistler de, hele başlarına gelen Thatcher felâketinden sonra, canla başla sınıfın ve sınıf mücadelesinin bu yeni ve aslî veçhesi üzerinde duruyorlar. Bkz. Raymond Williams, *İkibin'e Doğru*, çev. Esen Tarım, Ayrıntı, İstanbul 1989, s. 164-5.

8 Offe, a.g.y., s. 44 vd.

nesi haline gelmesidir. Somut emeği sorunsallaştırmak da, toplum düzeninin ve insanî praksisin her veçhesini sorunsallaştırmaktır. Dar anlamda işçi sınıfından daha geniş bir öznelliğin müdahalesini, inisyatifini davet eden bir gelişmedir bu.

Toni Negri, geç-kapitalizme ilişkin bu sınıf tahlillerini daha radikal bir formülasyona kavuşturuyor: kapitalizmin artık üretken emeği dışsal bir şekilde sömüren, asalak bir nitelik kazandığını söylüyor. Öncü ve yaygınlaşan biçimiyle "entellektüel ve gayrımaddi" hale gelen üretici emek, özerk toplumsal birlikler/birliktelikler içinde iş görüyor, üretken oluyor. Sermaye ise bu yapıları ancak dışsal olarak denetliyor, bundan gayrı, üretici bir organizasyona ehil değil. Böylelikle sermaye, toplumu tasarlama ve inşâ (ve yeniden-inşâya) yeteneği olan canlı toplumsal yapılara tasallut ediyor. Sömürü, toplumsal işbirliğinin, toplumsal dayanışma ve ilişki biçimlerinin istismarı, tahakkümü biçiminde gerçekleşiyor.[9] Şimdiye dek söylenenler, işçi sınıfına atfedilen misyonun yayılmasının, esnemesinin negatif saikleriydi. Yani, emekçileri tepki göstermeye, alternatifler oluşturmaya sevk eden 'olumsuzluklar âlemi'. Devrimci öznelliğin yayılmasının, esnemesinin pozitif veçhesi de var: *Birikim*'de Ömer Laçiner'in her fırsatta söz açtığı, üretici güçlerdeki -kesinlikle salt nicel bir gelişme olarak anlaşılmaması gereken- gelişmenin, ücretli emeğin 'lüzumsuzlaşması' için çok büyük bir potansiyeli ortaya çıkartması. "İş"in bu tarafını zikretmekle yetiniyorum.[10]

Bu konunun, klasik sınıf şemasına sığmayan bir boyutunu mutlaka vurgulamak gerek. Konjonktürel olarak malî sermayenin özerkleşmesi ve akışkanlık hızının olağanüstü artmasıyla, fakat daha önemlisi yapısal olarak üretici güçlerdeki gelişmenin ve yeni üretim örgütlenmesinin sonucu olarak, kapitalizm önemli bir değişim geçiriyor: potansiyel olarak her yere, bütün yaşam alanlarına sızma yeteneğini edinirken, kârı azamileştirmeye koşullu tabiatının icabı olarak, görünürde para-

9 Toni Negri, "Verlangt das unmögliche...", *Die Beute* 4/96, s. 92-106, özellikle 97-101.

10 Örneğin "Eşitlik ve Özgürlük Olarak Sosyalizm", *Birikim* 79 (Kasım 1995), s. 9-22.

doksal biçimde dışlayıcı bir karakter kazanıyor. Bu, kapitalizmin yeni tezahür eden ve "ya sosyalizm ve ya barbarlık" şiarını ilk söylendiği zamandan daha acı bir hakikat haline getiren bir çelişkisidir. Ekonomik açıdan verimsiz sayılan şehirler, bölgeler, ülkeler, hattâ koca bir kıta (Afrika) global iktisadî döngünün kıyısına itilerek dışlanıyor; "yedek işçi ordusu" kavramıyla kesinlikle açıklanamayacak geniş kitleler yapısal olarak deklase (sınıf-dışı) konuma itilerek dışlanıyorlar.

Bu, en azından bu boyutlarıyla, yeni bir tahakküm biçimidir. Konjonktürel olacağına dair bir emare de göremiyoruz. Klasik sınıf hareketinin olsa olsa geçici, kazâi, istisnâi bir statü olarak düşüneceği "işsiz" veya lumpen proleter kategorizasyonu altında hesaba katabileceği bu kitlelerin durumunu ve bu durumun önümüze koyduğu "insanlık durumu"nu sorunsallaştırmayan bir sosyalist hareketin, gerçekten lüzumu yoktur. Sınıf-dışı olmaktan öte giderek toplum-dışılaştırılan kitlelerle ilgili, sıyanetçi bir zihniyete dayanmayan dayanışma ilişkileri kurmaktan, onlarla kör öfke patlamalarıyla tüketilmeyen bir ortak siyasal zemini kurmaya uzanan zahmetli sorunlar sosyalistlerin önünde hâlâ duruyor. Aşağıda değineceğimiz bir yeni kamusallık inşâsı ihtiyacı, sırf bu nedenle bile âcildir.

Meseleyi sınıfın örgütlenme, bilinçlenme, velhâsıl özneleşmenin yolları açısından ele aldığımızda, üretimin esnekleşmesiyle, sürekli istihdamın (en azından aynı işyerinde) istisnâileşme eğilimiyle, enformel sektörün büyümesiyle vs., çok yönlü bir ayrışma ve atomlaşma manzarasıyla karşılaşıyoruz. İşçi sınıfının yaşam dünyası ile eski ve yeni orta sınıfların yaşam dünyası giderek benzeşiyor, geleneksel işçi sınıfı alt-kültürü çözülüyor (bu alt-kültürün sınıfı 'yapan' aslî unsurlar arasında olduğunu unutmayalım). Toplum-dışılaştırılan kitleler, cabası. Maddi sosyo-ekonomik durumlardan otomatik veya potansiyel olarak doğacak bir siyasal bilinçlilik hali türetmek, varsaymak, ziyadesiyle spekülatif hale geliyor.[11] Buna

11 Joachim Hirsch, *Der nationale Wettbewerbsstaat*, Edition ID-Archiv, Berlin 1995, s. 121-132. Ulrich Beck, Risikogesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt 1986, s. 220 vd.

mukabil, bu atomizasyon veya bireyleşme diyebileceğimiz eğilim, liberal anlamda serâpâ bir "bireyselleşme"yle aynı şey değil kesinlikle. Toplumun karmaşıklaşmasına ve fragmanlaşmasına koşut olarak, birçok toplumsal karşıtlık ve toplumsal bağ kuruluyor. Kapitalizme özgü -ve dolayısıyla sosyalizme gebe sayılan- çelişkilerin çoğullaşmasıyla karşı karşıyayız. Toplumun karmaşıklaşmasına bağlı bir çoğullaşmanın yanısıra, yapısal bir çelişki çoğulluğundan söz etmeliyiz: Marksizmin geleneksel yorumlarınca tali eklemlenmeler olarak görülen ırkçı, cinsiyetçi, sömürgeci pratiklerin, kapitalizmin eşitsiz gelişme doğasının bir parçası ve yapısal "mukayeseli üstünlük" dinamikleri olduğunu artık hesaba katmadan yapamayız.[12] Dolayısıyla söz konusu çelişkilerle mücadele, evet, ancak sosyalist bir anti-kapitalizmle birlikte geniş bir perspektif kazanır ve 'tam' olur; ama tersi de doğru, sosyalist hareket, bunları kaale almazsa veya aldığında aşamacı ve kısmici bir bakışla ("müttefikler" olarak) alırsa, eksik kalır.

Elbette bu çıkar çoğulluğunu yatay kesen 'tözsel' bir sınıfsal çelişkinin mevcudiyetini arayabilir ve bulabiliriz.

Fakat öyle tanımlayacaksak bile, bu 'tözsel' çelişkinin görünür kılınmasında, tekil çelişkilerin birbiriyle ilintilendirilmesinde ve bunları aşmaya dönük devrimci bir praksisin inşâsında, geleneksel sınıfçılığın yetersiz kalacağı açıktır. Çünkü düzçizgisel çelişki dolayımı silsilesinden daha farklı bir gelişmeyle karşı karşıyayız.[13] Çelişkilerin çoğullaştığı geç-kapitalizm şartlarında sosyalizmi, bütün toplumsal çelişki ve sorunların oradan türeti-

---

12 Yine Hirsch, *a.g.e.*, s. 39. Ayrıca Balibar ve Wallerstein, *Irk Ulus Sınıf*, çev. Nazlı Ökten, Metis, İstanbul 1993, s. 57 vd.. Her şey bir yana, kocaman bir feminist literatür bunu anlatıyor.

13 Örneğin Metin Çulhaoğlu, *a.g.e.*'inde, çağdaş kapitalizmde maddi temeldeki esas çelişkinin dolayımlarının çoğaldığını, yabancılaşmanın katlamalı hale geldiğini tespit (veya teslim) ediyor. Fakat "bilinç" ve "ideoloji" açısından bu durumun ortaya çıkardığı sorunun, esas çelişkisinin vurgulanması, öne çıkarılması ile çözüleceğini düşünüyor. Bu görüşün karşı kutbu olarak da, çelişkilerin/öznelerin bütünlükten yoksun aritmetik toplamını kuruyor. *A.g.e.*, 284-290. Elbette bunun alternatifi rastgele bir muhalefet demeti değil. 'Aşırı'-karmaşıklaşma, 'aşırı'-yabancılaşma veri iken 'tözsel' çelişkiyi 'bilince çıkarma' gerekliliğinden söz etmek de çok kolay bir cevap değil mi?

leceği, sahası belirli bir "ana çelişki"ye emanet etmek, tikel çıkar mücadelesine dönüşmesi riskini içerir. Tikel çıkarların kendi başının dikine gitmesiyle genel çıkarın oluşacağı beklentisi, liberalizmin dikâlâsı değil mi? İşte bunun içindir ki, "sınıfa kaçış", "sınıftan kaçış"tan daha ciddi bir mesele teşkil ediyor.

Bugün sosyalist hareket, Raymond Williams'ın deyişiyle, bütün anlamlı tikel çıkarları pratik ve mümkün bir genel çıkarda bütünleştirmekle mükelleftir.[14] "Sosyal" olmaktan çıkarak, sistemi esnek ve "düzensiz" bir yapı olarak "düzenleyen", fragmanları, *fragmanter* bir bütün oluşturacak şekilde biraraya getiren (deregülasyonu en iyi böyle tarif ederiz) kapitalist devletin genel çıkarı, toplumsal bütünü, kamusallığı temsil etmekten, bunun imgesini oluşturabilmekten gitgide uzaklaştığını iyice bilerek...

Bu durumda sosyalizmin davası, -'devlete konmak' artık hiç olamaz- *Birikim*'de yana yakıla söylendiği üzere toplumu yeniden kurmaya dönük bir proje oluşturmak ve devlet-özel alan ikiliğinin berisinde yeni bir kamusallık inşâ etmek olmalıdır.[15] (Bu da muhtemelen eninde sonunda bir yeni devlet biçimi olacaktır - anarşizm-sosyalizm arasındaki ananevi tartışmaya açık bir husus; ama her halükârda sahiden 'yeni' ve 'başka' olmalıdır ve devrim ertesine havale edilecek hali yoktur.)

Bugün, burada...?

Buraya kadarı, devrimci özne tasarımına dair kuramsal bir denemeydi. Negatif bir öznelliğe (ezilen, sömürülen, yoksun durumunda olma konumuna) dayanak olabilecek baskı ve tahakküm mekanizmalarına, pozitif (geleceği kurmaya ehil vasıfları taşıyan) bir öznelliği besleyebilecek 'çıkar' ve ihtiyaç ko-

14 A.g.y., s. 168.

15 Bu konuda en çok, '68'in anarşizan otonomist işçi hareketleri geleneğinin izini süren İtalyan Marksistleri söz alıyorlar. Bkz. Lazzarato, agm. ve Toni Negri'nin bu hedefi vurgulayan bir yazısı: "Kurucu Cumhuriyet", çev. Özgür Gökmen, *Birikim* 79 (Kasım 1995), s. 63-68. Kamusallık fikri üstüne ayrıca bkz. Ertuğrul Başer, "Kamusala ve İktisada Dair", *Birikim* 80 (Aralık 1995) ve 82 (Şubat 1996). Bu derlemenin 91-135. sayfaları.

numlarına işaret etmeye çalışıldı. Güncel ve özgül politik düzeyde devrimci bir öznellik, bu kuramsal hedeflerin belirlenimi altında, güncel ve politik bir hedef etrafında örülebilir.

Türkiye'de bu hedefin, devletin demokratik yeniden inşâsı olması gerektiğini daha önce yine ÖDP'ye dair bir yazıda savunmuştum.[16] O yazıda daha konjonktürel ve 'yerel' bir çerçevede ileri sürülen bu hedef, burada anlatmaya çalıştıklarım doğrultusunda, sosyalizmin genel ve 'evrensel' problemleriyle birleşiyor. Türkiye'de gerçekten âcil bir mesele olan "devletin demokratikleştirilmesi", yeni bir kamusallığın inşâsı hedefiyle birlikte düşünüldüğünde, 'asgarici' olmaktan uzak ve radikal bir mâhiyet kazanır.

ÖDP kongresinde geleneksel sınıfçı paradigmayı savunanlar, Partinin Susurluk sonrası dönemde ileri sürdüğü "özgürlükçü demokratik cumhuriyet" talebinden huylandıklarını belirttiler. Siyasette ordu güdümünü sona erdirmeye dönük kapsamlı karar tasarısının içerdiği somut önerileri "genel olarak olumlu" diye geçip, bu meselede aman "sınıf belirlenimi" perspektifini kaçırmama gereğini hatırlatarak uyarma gereği duydular. Bu kararın olumluluğunu da, demokrasi mücadelesinin daima emekçi sınıfları eğiten bir tecrübe olmasıyla açıkladılar. Demokrasi mücadelesine böylesine araçsal bakmalarının nedeni, "demokrasi"nin sulandırılmaya müsait, "burjuva içeriği"nden soyundurulması pek zor bir "biçim" olarak görmeleri. "Burjuva demokrasisi" ile askerî güdümlü otoriter bir rejim arasındaki farkı, birkaç kuşağın hayatına ve biçimlenmesine de malolsa, tali bir mesele olarak görmekteki *apolitikliği* bir kenara bırakacak olsak bile, burada ciddi bir görüş darlığı var. "Demokrasi mücadelesi" veya "devletin demokratikleştirilmesi" diye anılan politik hedefler manzumesi ve buradaki "yeniden kurma" talebi, bu denemede anlatmaya çalıştığım içeriğiyle, geleneksel sınıfçıların kastettiği anlamdaki "sınıf belirlenimi"nden daha radikaldir - ve sınıfı 'etnik' bir varlık gibi değil, kapitalist toplumdaki temel çelişkilerin ve onların aşıl-

16 Tanıl Bora/K. Kerim Özkonur, "ÖDP'nin Politikası ve Bir Öneri: 'Ya Devlet Başa'...", *Birikim* 92, Aralık 1996, s. 28-30.

ma imkânlarının billurlaştığı bir öznellik potansiyeli olarak anlarsak, daha 'sınıfsal' bir uğraktır.

Demokrasi mücadelesini 'aşırı' önemseyenlerin sosyalizmi sulandırabileceklerine, talileştirebileceklerine ve kolaylıkla naif parlamentarist ve liberal yanılsamalara kapılabileceklerine ilişkin şüpheler duyabiliriz elbette - böyle bir iğva yok değil, kötü örnekler de yok değil. Fakat geleneksel sınıfçılığın olumsuz yan tesirleri de yeterince sıkıntı verici. Örneğin özelleştirme meselesi... Geleneksel sınıfçı yaklaşım bu meselede neredeyse ekonomik çıkar temelindeki özsavunma refleksini yansıtmaktan ibaret bir 'mevzi' tutuyor. Bu mevziden bakıldığında, "demokrasi mücadelesi" meraklılarının, demokratikleşmeyi gerçekten ve sosyalist ideallere halel getirmeden sağlayacak bir perspektiften yoksun oldukları düşünülebiliyor. Oysa söz konusu mevzilenmenin kendisi, sosyalizmin idealleriyle ne kadar uyumlu ve üstelik gerçekten emekçi sınıfların özsavunmasını sağlamaya ne kadar elverişli? Bu meselede geleneksel sınıfçı yaklaşım, toplumun ve insanlığın çıkarıyla oldukça 'dolaylı' dolayımlarla bağlantılandırılan işçilerin tikel çıkarını savunma durumuna düşebiliyor (sadece öyle görünmüyor, gerçekten o duruma düşebiliyor). Özelleştirme politikasıyla birlikte devletin müşterek toplumsal hayat fikrini, toplumsal sorumlulukları salt asayiş ve milliyetçilikle ilgili mülahazalara indirgemesinin üzerinde fazla durmuyor; özelleştirmenin, müşterek ihtiyaçların tanımlanması ve bunlara ekonomi-ötesi bir rasyonellikle çözüm aranması fikrini tahrip edişinin üzerinde fazla durmuyor. (Özelleştirmenin yeniden üretim alanını 'sömürgeleştirici' yanı üzerinde de durmuyor.) Oysa "esas çelişki" buralardadır ve bundan böyle daha çok buralarda olacaktır. Alternatif bir müşterek hayat, bir kamu fikrinin "belirlenimi" olmaksızın, asıl 'saf' sınıf çıkarı müdafaası, dar çerçeveli ve tali kalacaktır.

Velhâsıl, ÖDP'nin, "sınıftan kaçış" endişesine kapılması için bir sebep yok - "sınıfa kaçış"tan çekinmek daha yerindedir. Endişe duyulacak şey, kapitalizmdeki ve Türkiye'deki çelişkiler çoğulluğundan kaynaklanan muhalefet potansiyellerini 'sa-

yıp dökme'nin ötesinde, bunları anlamlı bir politik eklemlemeye kavuşturup kavuşturamayacağıdır. Bu bakımdan, M. Çulhaoğlu'nun başta değinilen sorusu en anlamlı soru - cevabı, bence onun umduğu ve istediği cevap olmasa da...

Kasım 1997, sayı 103

Özelleştirme vesilesiyle iktisada ve kamusala dair

ERTUĞRUL BAŞER

Özelleştirme konusunun ciddi bir vaka olarak Türkiye toplumunun gündemine girdiği 1980 başlarından, bir yasayla noktalandığı 1994 Kasım'ına kadar geçen -ve halen devam etmekte olan- kabaca 15 yıllık zaman dilimi, yaşantımızın her düzeyinde, özellikle de iktisadî-toplumsal ufkumuzu belirleyen çeşitli tavır, kavram ve sembollerde şaşırtıcı değişikliklerin yaşandığı bir dönemdir.

Örneğin, Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana neredeyse kutsallık mertebesine erişmiş ("çağdaş uygarlık düzeyine" erişme elemanlarından kurulu) bir formül ters yüz oldu: Devlet + -bugünkü genel adıyla- KİT'ler + Karma ekonomi formülü yerini bu elemanların zıtlarından kurulu bir formüle bıraktı, yani özel teşebbüs (devlet küçülecek!) + özel şirketler (KİT'ler, hattâ BİT'ler satılacak) + özel teşebbüse dayalı ekonomi (devlet ve devlet kuruluşları iktisadî hayattan uzaklaştırılacak). Bu yönde yönetenler katında öylesine kapsamlı ve tereddütsüz bir mutabakat oluştu ki, "özelleştirme"ye karşı olduğu sanısını uyandırmak bile mevcut siyasî partilerin tüylerini ürpertmeye yetiyor; kimi ağızlardan son "sosyalist" devletin (sahip olduğu KİT'lerden dolayı) Türkiye olduğunu duyuyoruz.

Daha düne kadar, bunları telaffuz eden harekete belli bir

kredi kazandıran "millî" sıfatlı semboller (millileştirme, millî burjuvazi, yerli malı, vb.) ıskartaya çıktı (artık paranın bile millisi makbûl değil). Nitekim "özelleştirme" nosyonu da, gerek sözcük anlamı gerekse çağrışım olarak "millileştirme" ya da "kamulaştırma"ya zıt bir durumu ifade ediyor.

"Millî" ve "yabancı" sermaye ayrımı konusundaki son hassasiyetler de bir yana bırakıldı (örneğin bugün kamu varlık, pay, kuruluş ve işletmelerinin kime satılacağı konusunda birtakım kısıtlar olsa da, alıcının milliyeti çok önemli değil). Ve bunun bir ürünü olarak, "Millicilik"in tezahürleri sayılabilecek "anti-emperyalizm" ve "bağımsızlık" gibi iddia ve bayraklar düştü.

Sosyal refah ve sosyal adalet politikaları çerçevesinde devlete yüklenen kimi hizmet ve görevler, "Her şeyi devletten beklememek lazım" gibi popülerleşmiş bir kanaat eşliğinde hem devlet hem de yönetenler gözünde eski geçerliliğini kaybetti.

Daha da ayrıntılandırılabilecek bu değişikliklerin arkasında, aynı dönemde dünya ölçeğinde yükselişe geçen neo-liberal düşünce ve politikalar kadar, Türkiye toplumunun 1970'li yıllardan beri her düzeyde artan bir ivmeyle yaşadığı bir bunalıma cevap geliştirme çabaları var. O nedenle "özelleştirme"nin, belli bir iktisadî politika değişikliğini gösterdiği kadar, kendisine kaynaklık eden, köken ve amaçları itibarıyla daha derin bir stratejik yön değişimini de sembolize ettiğini söyleyebiliriz. Bunun, 1970-80 arası Türkiye toplumunun solun öncülüğünde yaşadığı Cumhuriyet tarihinin en önemli "stratejik yön değişimi" deneylerinden birinin başarısızlığı üstüne geldiği dikkate alınırsa, durumun sol açısından daha özel bir anlam taşıdığı söylenebilir. 1970-80 arasında solun "bu düzen değişmeli!" çağrısıyla sarsılmış (devlet ve geleneğin sigortası altındaki) yerleşik toplumsal düzen, adeta bu çağrıyı dikkate alarak 1980-95 arasında değişti. Ama başka bir yönde.

Yapılan çeşitli açıklamalardan ve "özelleştirme" uygulamasına konu kuruluş ve alanlardan anlıyoruz ki, özelleştirmenin amacı, basit bir mülkiyet değişikliğinden öte bir şeydir: şimdiye dek devlet tarafından şu veya bu nedenle bir anlamda iktisat-dışı

kaygılarla yürütülmüş, oluşturulmuş belirli faaliyet ve kuruluşların bütünüyle iktisadî bir çerçeveye oturtulması. Bu, etki ve sonuçları itibariyle, genel olarak iktisadî alanın kendi özgül ölçütleri üzerinde nicelik ve nitelik olarak, fiziksel ve zihinsel olarak genişletilmesi, derinleştirilmesi, "saflaştırılması" anlamına geliyor. Bu genişleme ve "saflaşma" beraberinde şimdiye kadar devlete/siyasal iktidara endeksli işlemiş bir yapının artık iktisada, iktisadın güçlülerine, küçüklü büyüklü sermaye çevreleri ve işletmelere endeksli bir yapı haline dönüşmesini getirecek.

Bunun gerisinde, bir yanda, "iktisadın değiştirici (belki de 'devrimci' demeliyiz) gücünün" fark edilmesi var. Fakat diğer yanda, modernleşme söylemi içerisinde devletin teba topluluk ve insanların ruhlarında dokunacağı/yaratacağı, dokunarak/yaratarak iktisadî eylemlilik için yeni enerjiler açığa çıkaracağı "bam telleri"nin tükendiğini fark ediş var. Bugün ortalıkta, yapılan işi özetleyen "özelleştirme" sözcüğü ve birtakım nakaratlar dışında, bu "toplumsal kalkışma"nın gönderine çekilmeye lâyık ve onu "ateşleyecek" güçte ("Çağdaş Uygarlık Seviyesi", "Büyük Türkiye", "Ağır Sanayi", vb. gibi) bir sembol görünmüyor. Daha çok, mevcut şeyler düzeninde yapılacak fiziksel birtakım değişikliklerle insan ve kurumların henüz tam olarak bilinmeyen, ama soğuk iktisadî aklın bize özgü bir biçimi olacağı kesin bir varoluş anlamı kurması hesaplanıyor. Ekonomi bu anlamdan hareketle düzlüğe çıkacak ve toplum bu "yeni" anlam sayesinde kurtulacak.

Burada, demek ki, kimi zaman örtük kimi zaman açık olarak işittiğimiz bir "itiraf" bir kere daha teyid ediliyor: Özel çıkar ve mülk edinme dürtüsü dışında insanı bir şey var etmeye, çalışmaya, üretmeye sevkeden hiçbir şey yoktur ya da kalmamıştır. Tabiî, bu tersinden de okunabilir: iktisadî alanda, söz konusu dürtülerden farklı dürtülerle yapılacak her türlü iş, müdahale ya da organizasyon, istenen amacı sağlamayacağı gibi, bir bütün olarak ekonomiye de zarar verir. İnsan düzeyinde tembellik, savurganlık, irrasyonellik, verimsizlik gibi vahim sonuçlar doğururarak er geç ekonomik büyüme ve kalkınmayı sekteye uğratır, dolayısıyla da, toplumsal refahı, gelişme ve ilerlemeyi

engeller. Örneğimiz hazır: devletin ve yerel yönetimlerin tavrı ve bu tavrın cisimleşmiş ifadesi olan KİT'ler ve BİT'ler.

Bu iddia ve itiraflar, esas olarak devlet, siyasal partiler katı ve sermaye çevreleri tarafından dile getirilmekle birlikte, toplumun hemen tüm katlarında ciddi bir yankı buldu. Nitekim "özelleştirme hamlesi", medyanın dalga dalga genişlettiği bu yankıyla güvenini pekiştirdi, pervasızlaştı. Dolayısıyla "özelleştirme" (ve sonrası) karşısında ne tür bir tavır geliştirileceği her şeyden önce bu -artık anonimleşmiş- iddia, itiraf ve bilgilerin nasıl cevaplandırıldığına bağlı.

Özelleştirme, devlet ve sol

Devletin uzun süredir "kamusal" sıfatı altında yürüttüğü çeşitli mal ve hizmet üretimi alanlarını bırakarak iktisadın genel desteğine çekilmeyi ve daha çok kendi aslî fonksiyonları üzerinde yoğunlaşmayı benimsemesi ve kağıt üzerinde bile olsa iktisadî faaliyeti topluma (tabiî ki bu işi "en iyi bilen" özel girişime) teslim etmeyi istemesi başlı başına önemli bir olgu. Kuşkusuz bu bir anda olup bitecek bir iş değil. Ama geleneksel yağma iştahı iyice kabarmış "diri sivil toplum güçlerine" "güvenerek", devlet ve toplum (ve elbette burjuvazi) arasındaki bu görev dağılımının giderek oturacağını söyleyebiliriz. Daha şimdiden kimi "yağlı" alanlarda devlet epeyce "geriletildi": bugün TV kanalları arasında bir(kaç) kanaldan ibaret; üstelik var kalmak istiyorsa, "kamu yararı", "örf ve adetlerimiz", "millî bütünlük" gibi o eski "teraneleri" bir yana bırakıp gerçek bir "ticari deha" olmak zorunda.

Bu durumun hiç tereddütsüz desteklenmesi gereken (öyle ya devlet küçülecek!) bir durum olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü devlet, zaten hiçbir zaman fazla uzak durmadığı iktisadın güçlüleri ve iktisat ideolojisi adına/lehine "küçülmek" emelinde, bir. Küçülürken, Cumhuriyet tarihi boyunca tüm toplumun vergileriyle oluşturulmuş kamu mal ve kaynaklarını parası olanlara peşkeş çekecek, iki. Bu arada, aynı özelleştirme rüzgarını arkasına alarak, kamusal sıfatlı (ve şu anda toplum

tarafından yerine getirilmesi zor görünen) birtakım hizmetleri başından atmak ya da başından atmasa bile, bu hizmetlere atfedilen "kamusal" sıfatının son kalıntılarını da bir şekilde silmek eğiliminde, üç.

Tam da bu nedenlerle, solun, "Özelleştirmeye hayır" sloganında özetlenebilecek tavrı, trajik bir açmaza dönüşüyor. Özelleştirme sürecinin bir yazgısallık gibi, solun ve diğer karşı güçlerin denetimi dışında önlenemez bir şekilde olup bitmesinden dolayı değil, daha çok, solun şimdiye kadar, özgür bir toplum idealinin önünde beylik bir engel ve hasım olarak gördüğü devlet karşısında açık düşmesinden (ve bunun sezgisinden) dolayı. Çünkü bu düzlemde özelleştirmenin reddi, bir ayağıyla, özellikle kamu kesiminde çalışan işçi sınıfı kesimlerinin kazanımlarını (yüksek sendikalılık oranları, görece yüksek ücretler, belli bir iş güvencesi, vb.) ve -ne kadar yıpranmış olursa olsun- parasız eğitim gibi kimi "kamu hizmetleri"ni savunmak anlamına gelirken; diğer ayağıyla, Türkiye coğrafyasında dolaylı veya doğrudan devlet iktidarının yeniden üretimine "ayarlı" bir yapının devamını savunmak anlamına geliyor. Hattâ bu yönüyle, biraz zorlandığında, "devlete gitme kal diyen" bir tavır olarak bile yorumlanabilir.

Bu açmazın işaret ettiği ilk şey, tutumun yüzeyselliğidir. Özelleştirme uygulamaları ne kadar "başarılı" olur, devlet ne kadar "küçülür", özelleştirmeye karşı çıkan emekçi sınıf hareketleri ne kadar hedefine ulaşır bilemeyiz. Ama her durumda görünen o ki, özelleştirmenin sadece bir "semptomu" (o nedenle belki de geçici bir sembolü) olduğu bir süreç, iktisadî alanın derinleşme ve genişleme süreci alttan alta işleyecek, işliyor, emekçi katmanları ve örgütleri arasında da. Bu sürecin (neo-liberal) mantığı ve üzerinde yükseldiği değerler kümesi deşifre edilmedikçe, yani şu anda toplumun önemlice bir kesiminde yankı bulan bir anlam, hattâ kabaran bir toplumsal arzu açıklanmadıkça, bunun dayanak ve kanalları ortaya konmadıkça "stratejik" bir tavır belirlemek ümitsiz bir iş gibi görünüyor. İkinci olarak işaret ettiği şey ise, tutumdaki temel bir boşluktur: kuruculuk. Bahse konu sürecin mimarları, mağdur-

ları, engel ve imkânları, kısaca getirdikleri ve götürdükleri dikkate alındığında sol ve emekçi sınıf hareketleri kendi önlerine -karşı çıkış ya da kabullenişten başka- ne gibi pozitif bir görev koymaktadırlar, belirsizdir.

Mümkün bir cevabın ana hatları

Mümkün bir "stratejik" tavra dair tartışmamıza kestirmeden şöyle girebiliriz: sol, devrimci, muhalif hareketlerin, çalışan ve emekçi yığınların, herhangi bir iktisadî güçten ve sermayeden yoksun kesimlerin bu gidişat karşısındaki ana amaçları (şu "devletin küçültülmesi" iddiasına destek ve anıştırmayla) iktisadın küçültülmesi olabilir. Kişisel çıkar, özel mülkiyet, daha düşük maliyet, daha yüksek kâr, iktisat dışı müdahalelerin kategorik reddi ve serbest piyasa gibi değer ve mekanizmalar üzerine kurulu bir iktisadın nüfuz alanının nicelik ve nitelik olarak, fiziksel ve anlamsal olarak kısıtlanması, evcilleştirilmesi, küçültülmesi.

Bu, ilerleyen bölümlerde ortaya koymaya çalışacağımız gibi, aynı zamanda bir pratik, kurum(lar) ve anlam olarak kamusalın inşâsını gerektirir. İktisadın geriletildiği yerde ondan farklı bir mantık ve değerler kümesi üzerinde yükselen bir bilinçlilik, bir farkında oluş hâli, bir faaliyet, iş ve kurumlar ağı, örgütlü bir kaygı yoksa, gerçek anlamda iktisadın küçültülmesinden de söz edemeyiz. Bu iki yan birbirinin tümleridir: iktisadın küçültülmesi iktisat-dışının büyütülmesi ve güçlendirilmesiyle mümkündür.

Öyleyse tartışmamız, bir boyutuyla, üç değişik (ama birbiriyle irtibatlı) soruya farklı düzeylerde cevap arama girişiminden oluşacak: İktisadî alan nereye kadar derinleştirilebilir? İktisadî alan nereye kadar genişletilebilir? "Gerektiği" ölçüde derinleştirilmiş ve genişletilmiş bir iktisadî alan toplumun hayrına mıdır? Diğer boyutuyla ise genel olarak solun, iktisadın küçültülmesi ve kamusalın kurulması şeklinde adlandırdığımız ikiz bir amacı gerçekleştirme imkânları üzerinde yoğunlaşacak.

İktisadî alan nereye kadar derinleştirilebilir?

Bu soruya, iktisadın görece daha anonim ve tartışılmaz görünen kimi ögelerinden hareketle cevap bulmaya çalışalım.

1. Bilindiği gibi, iktisadî davranışın temel bileşenlerinden biri maliyetlerin düşürülmesi ya da daha ucuza maletme yönünde bir itkidir. (Bu itkinin ürün miktarını arttırmak, daha fazla kâr etmek, piyasada rekabet gücünü yükseltmek, vb. gibi daha başka iktisadî değer ve sonuçlarla çaprazlandığını sanırım söylemeye gerek yok.) Böyle bir itkiyi ne ölçüde dokunulmaz, pozitif bir değer olarak kabul edebiliriz ya da ediyoruz?

"Daha ucuza maletme"ye genel bir meşrûluk (dolayısıyla da yaygın bir geçerlilik alanı) kazandıran olgu mal ve hizmetlerin daha az kaynak kullanımıyla üretilebilmesinin insanlar nazarında istenir bir şey olmasıdır. Zamanı, doğal (hammadde) ve insanî (emek) kaynakları daha verimli, daha uygun kullanmak isteriz. Çünkü kaynaklar sınırlıdır. Çünkü zorunlu çalışma zamanı ne kadar kısalırsa, insan zamanı yani özgür yaşama ve yaratma zamanı o kadar uzar. Fakat "daha ucuza maliyet"i hemen hiçbir durumda mutlak bir değer olarak gör(e)meyiz. Örneğin ayakkabı imalinde kullanılan bir plastik, diyelim romatizmal hastalıkları azdırıyorsa, salt daha ucuza geldiği için kullanılmaya devam edilebilir mi? Daha fazla ürün elde etmek için ineklere süt yapıcı hormonlu ilaçlar verebilir veya süte su katabilir miyiz? "Nesnel" bir araştırma sonucunda daha ucuza geldiği kesin görünüyorsa, hiç düşünmeden nükleer enerji kullanmalı mıyız?

Sağduyu tüm bu sorulara olumsuz cevap verir.

Bir yandan ayakkabının gerçekten ayakkabı, sütün gerçekten süt, enerjinin gerçekten enerji olmasına inanırız. Maliyet düşürme itkisini sınırlayan ölçütlerimizden birisidir bu: belirli bir mal ya da hizmetin maliyetini düşürme kaygısı o mal ya da hizmetin içeriğinde, yani karşılık geldiği ihtiyacı tatmin etme özelliğinde bir eksiltme, bir bozma yaratamaz, yaratmamalıdır. Genellikle kalite adı altında ifade ettiğimiz şeydir bu.

Diğer bir ölçüt, sahip olduğumuz birtakım iktisat dışı de-

ğerlerden türer, çünkü "daha ucuza!" çağrısının o değerleri delip geçemeyececeğini kabul ediyoruzdur. Ucuzluk, insan sağlığına zararı haklı kılamaz. Daha çok ürün almak için hayvanların (dolayısıyla da o hayvansal besinleri tüketecek insanların) doğasına müdahale ve hormonlu ilaç kullanımı sıradan bir karar değildir. Canlı ve cansız doğa üzerinde geriye dönülmez tahribatlara yol açtığı kesinleşmiş bir enerji kaynağını sırf daha ucuz olduğu için tercih etmek pek akıl kârı değildir.

İktisadî mantık mal ve hizmetler üzerinde bu tür (iktisat dışı ya da içi) değerlerle işletilen denetimin esas olarak piyasa mekanizması tarafından yapılması gerektiğini, yapıldığını söyler. Tüketiciler sağlığa zararlı maddelerden imâl edilmiş ayakkabıyı ya da hormonlu sütü almayarak imalatçı firmaların iflasına yol açar ya da onları ürünlerinde istedikleri yönde değişikliklere gitmeye zorlar. İkinci bir denetim odağı olarak ise, bilindiği gibi, devlet ve yerel yönetimler gösterilir: sınır şartlarını çizme, ruhsat verme ve kontrol.

Fakat her iki durumda da, mal ve hizmet üretiminde maliyetlerin düşürülmesi itkisinin sonuçlarına doğrudan muhatap olan tarafın, yani toplumun kendi değer ve tercihlerini bu üretim sürecine yansıtması dolayımlanmıştır. Ve her dolayım, belli bir denetim kaybına işaret eder. Dahası, tüketici, tercih için gereken bilgiye çoğu zaman pratik olarak sahip değildir ve ilke olarak ürünün muhtevası "patent hakkı" adı altında üretici firmaya ait bir "sır"dır. En önemlisi de gerek bu itkinin aslî taşıyıcısı konumundaki işletmelerin gerekse "gemleyicisi" konumundaki idari kurumların onun (daha ucuza maletmenin) üretime sıhhat üfleyen pozitif, akılcı bir davranış olduğu üzerinde ittifak kurmuş olmalarıdır. Her ikisi de "kalkınma/gelişme" ve verimliliği aslî amaç olarak gördükleri için, sorunu *iktisat yakasından* tanımlamak ve üretime halel gelmeyecek şekilde "çözümlemek" zorundadır. Sonuçta (kişisel tecrübelerle de bilinen bir şeydir ki), bu ittifak her zaman için toplumun piyasa yoluyla kurduğu "denetimi" delebilmekte, boşa çıkarabilmektedir.

Toplum tarafından daha dolaysız ve güçlü bir denetimin ipuçları, söz konusu itkinin son derece çetin bir dirençle karşı-

laştığı işçi sınıfı kültür ve tarihinde bulunabilir. Bir işletmenin ürettiği ürün ya da hizmeti daha ucuza getirmek için üzerinde çalıştığı kalemlerden biri de işçilik maliyetleridir. Bilindiği gibi bunun çeşitli yolları vardır: işçilere daha düşük ücret ödemek, işçi piyasasında daha ucuza çalışacak işçi varsa eldekilerin işine son verip yerine onları almak, çalışma sürelerini mümkün olduğunca daha uzun tutmak, işçinin birim zamandaki üretici eylem yoğunluğunu arttırmak, vb. İşçi sınıfı, varoluşuyla ilgili bu "ideal" iktisadî davranışlar kümesine karşı direnir, doğrudan cevaplar getirir ve bunları kurumlandırır: emek piyasasının görünmez elinin belirlediği "doğru ücret"in karşısına adil ücreti koyar, geliştirdiği asgari ücret kavramıyla piyasadaki emek fiyatına bir alt sınır çeker, işsizlik tehditine karşı iş güvencesini, işsizlik sigortasını dayatır, çalışma sürelerinin kısaltılması, çalışma koşullarının düzeltilmesi, temel sağlık ve emeklilik sigortası, vb. için aralıksız bir mücadele yürütür. Bunların hepsi de ürün ve hizmetlerin maliyetlerini kat kat arttıran girdilerdir. Ama toplumun belli bir kesimi tarafından tarih içerisinde oluşturulmuş ve kurumlandırılmışlardır. Ortak özellikleri, *toplum yakasından* bakan ve üretim kadar, topluma ve insana da halel getirmemeyi gözeten bir aklın ürünü olmalarıdır. Ondan dolayıdır ki, kökenleri ve özleri itibariyle, iktisadî alanda tartışılmaz kabul edilen çeşitli değer ya da itkilerden farklıdırlar: mayalarında "adalet", "insanca", "insan yaşamı", "bugüne ve geleceğe güvenle bakabilme", vb. gibi iktisat dışı kaygı, sıfat ve değerler vardır. Onun için bugün "özelleştirmeciler"in gözünü diktiği ve soy iktisadî mantığa göre yeniden yapılandırmaya azimli göründüğü mutad alanlar arasında temel sağlık hizmetleri, sigorta ve emeklilik kurumları ve işsizlik sigortası gibi oluşumların bulunmasında şaşılacak bir yan yok.

Bu tarihsel örneğin sağladığı ipuçlarından hareketle, ulaştığımız kısmî sonucu şöyle formüle edebiliriz: "daha düşük maliyet", yalnızca kaynakların daha tutumlu kullanılması anlamına geldiği ölçüde savunulabilir pozitif bir değerdir. Her türlü mal ve hizmet üretiminde, maliyet hesabı yapamayacağımız bir alt sınır vardır. Toplum, ihtiyaç duyduğu ve sürdürdüğü

her mal ve hizmet üretiminde bu sınırı çizebilir ve onun ötesine düşen alanı belirli, özgül ölçüt, değer ve kurumlar halinde bizzat inşâ edebilir.

2. İktisadî davranışın diğer bir bileşeni, bilindiği gibi, özel mülkiyetin dokunulmazlığı çevresinde kümelenmiştir. Kişi, elindekileri ve kaynakları dilediği gibi kullanabilmeli ve bu kullanım sonucunda ortaya çıkan her türlü şey ve ürünün de kayıtsız şartsız sahibi olmalıdır. "Benim olmayacaksa niçin çalışıp çabalayayım" yargısının yaygın bir kabul alanı vardır. Belirli şey ve imkânlar üzerinde sahiplik ve serbest tasarruf hakkının kişiyi bir yandan çalışmaya, üretmeye sevk ettiğine, bir yandan da kişiye iktisadî faaliyetlerinin, dolayısıyla da hayatının yegâne efendisi olma kapısını aralayarak, onu daha sorumlu, akılcı ve verimli bir çaba içine soktuğuna inanılır.

Bugün "özel mülkiyet" nosyonu altında andığımız hak, saik, tarif ve kabullerin mevcut kültürel/anlamsal dünyamızda tuttuğu son derece geniş yer ve edindiği neredeyse tartışmasız meşrûiyet esas olarak iki şeyle açıklanabilir görünüyor.

İlki, tahayyül edebildiğimiz (ya da gerçekçi bir tutumla öngörebildiğimiz) her türlü insan ve toplum tarifinde bireye, pozitif ve olması gereken bir şey olarak, şu veya bu derecede bağımsız bir yer veriyor oluşumuz. Taşıdığımız oldukça derin bilgilerden biridir bu. En katı kaderciliği savunan bir anlayış bile, "Kaderi önceden çizilmiş olduğuna göre kişinin hiçbir şey yapmasına gerek yoktur" (yani, kişiyi nihai olarak iptal edebiliriz) şeklindeki haklı bir sonucu kabul etmez, ne kadar zayıf olursa olsun kişinin/kulun belli bir seçim, tercih, irade alanı bulunduğunu söyleyerek bu sonucu zayıflatmaya çalışır.

Kişiyi, (az ya da çok) kendine yeterli ya da kendi başına var olabilen tekil bir canlı (bir insan teki) olarak düşünürüz. Bir yandan kişi ile diğer kişiler (toplumun diğer üyeleri), kurumlar (aile, firma, polis teşkilatı, vb.), topluluklar (millet, ırk, mahalle halkı, vb.), şeyler (alet, bilgi, vb.) ve çeşitli varlıklar (toprak, evren, genel olarak doğa, Tanrı, vb.) arasında belli bir boşluk bırakırız. Kişi ile dışındakiler (ya da "dışarıda" kabul edilen) arasındaki bağlantı ve ilişkileri tasarlarken, kurgumuzda

hep -modern zamanlarda giderek yükselen bir şevkle- kişinin neden olduğu bir gevşeklik, bir esneklik belirir. Bir yandan da, belirleyici olan belki de budur, kişiyi bir insan olarak taşıdığı potansiyeller ve onları işletme kudretiyle, şu hayat denilen şeyin indirgenemez yapıtaşı, aslî yapıcısı olarak düşünürüz.

İkincisi ise -en dar anlamıyla- hayatımızda ve -en geniş anlamıyla- toplumsal dünyamızda olup biten (ya da olup bitemeyen) şeyler için bir sebep, bir sorumlu, bir "mesûl makam" arar ve bunun önemlice bir kısmını kişi(ler) düzeyinde buluruz. (Burada, tekrarlamak gerekirse, kişiye yüklediğimiz sıfatların mutlak olmaması fazla bir önem taşımıyor, önemli olan hemen her durumda, çok zayıf veya kısıtlı da olsa, söz konusu sıfatlar eşliğinde kişiye, sadece onun at oynattığı belli bir alan atfediyor olmamızdır.) Bir hayatın sorumlusu, er geç, şu veya bu derecede, bir kişidir.

Aslında iki farklı sıfat gibi görünen bu bağımsızlık ve sorumluluk, pratik gündelik hayatta da çok sık tanık olduğumuz gibi, bir iç bağla ayrılmaz bir şekilde biribirine bağlıdır, adeta biri diğerinin tezahürüdür: sorumlu olan, belirli yetki ve imkânlarla belirlenmiş bir çerçevede bağımsız hareket etme hakkı olandır; ya da kendisine belirli bir bağımsızlık ve inisyatif tanınmış olan, o bağımsızlık ve inisyatif içinde yaptıklarının da sorumlusu olandır.

Kişi ile ona bağımsızlık ve kendine yeterlilik kazandıran yetileri arasındaki ilişkiyi tarif ederken bildik bir nitelemede bulunuruz: kişi o yetilere sahiptir. Bir insan, "ben ormana gidip odun toplayacağım" diyerek yerinden kalkar, yola koyulur, yürür, ormana varır ve odun toplar; gövdesinde tüm bu fiilleri yapabilecek bir güç vardır ve o insan tanımı gereği kendisine ait sayılan/olduğunu düşündüğü bu gücün sahibidir. Öte yandan kişi, sahip bulunduğu şeyleri, bizzat onların sahibi olması sıfatıyla, canının çektiği gibi kullanabilir de. Ormana gitmekten vazgeçebilir, odun yerine meyve toplayabilir, yürüyeceği yerde koşabilir vb.

İktisadî alanda geçerli özel mülkiyet düşüncesinde bu, insana içkin vasıflara ilişkin telakki şeyler alemine doğru genişle-

tilmiştir. Bunda haklı bir yan vardır. Kişisel özgürlük çoğu durumda, ancak belirli maddi ve gayri-maddi şeyler/araçlar aracılığıyla işletilebilir. Bugün bir insanın kayıtsız şartsız "ifade özgürlüğü"nden söz edebilmek için, o insanın örneğin yazıyı öğrenmesi ve bir kalemi olması gerekir. Bir insandan dünya üzerinde fiilî bir var ediş ve etkinlik kaynağı olarak, bağımsız ve sorumlu bir özne olarak söz edebilmenin önşartlarından biri, o insanın organik, antropolojik ve kültürel olarak belirlenmiş -yeme, içme, barınma gibi temel ihtiyaçları da içeren- belirli bir ihtiyaçlar kümesini karşılamak için gereken şeylere sahip olmasıdır. Dahası kişinin bu şey ve araçları, sanki onlar varlığına içkin çeşitli vasıf ve yetilerin bir uzantısıymışçasına kullanabilmesi gerekir. Bu ise, iktisadî deyimiyle, onlara sahip olmasını, onlar üzerinde serbestçe tasarrufta bulunabilmesini gerektirir.

Özel mülkiyetin onanma kaynağı ve alt sınırı olarak tanımlayabileceğimiz bu hat, özü itibariyle, toplumun tüm üyeleri için asgari yaşam hakkının, bağımsız var etme zemininin ve kişisel özgürlük alanının garanti edildiği (şeyler dünyasına ait, ama insanî vasıf ve yetileri tamamlayan vazgeçilmez ögelerden inşâ edilmiş) bir çizgiden geçer. Sol düşünce, eğer insanların birer yaratıcılık ve yapıcılık kaynağı olarak potansiyel eşitliğini kabul ediyor ve bu yaratıcılık ve yapıcılığın ön şartının bireysel özgürlük ve gerçekleşme olduğuna inanıyorsa, bu demektir ki, solun ayırdedici hedeflerinden birisi bu sınırın tanınması, tanımlanması, kurulması ve savunulmasıdır.

Bugün kuramsal düzeyde neo-liberalizmle, gündelik hayat düzeyinde çeşitli liberal/neo-liberal slogan, tutum ve bilgi kırıntılarıyla, iktisat politikaları düzeyinde özelleştirme hamlesiyle daha da derinleştirilmek istenen iktisat dünyamızda böyle bir alt sınır yoktur. Hattâ daha çok tersi bir durum söz konusudur. Bu tür bir hattın -*biçimsel* de olsa- kurumları arasında sayılabilecek işsizlik sigortası, asgari ücret, parasız temel eğitim ve sağlık hizmetleri, sağlık ve emeklilik sigortaları, fırsat eşitliği, sosyal refah ve adalet politikaları gibi (bir yanıyla emekçi sınıf mücadelelerinin, bir yanıyla devletin/iktidarın yeniden üretimine endeksli politika ve "suspayları"nın ürünü)

çeşitli oluşumlar; "kul hakkı", "fakir fukaranın ekmeği", "tüyü bitmemiş yetim hakkı", "insaf" ve "merhamet" gibi sıfatlarla ifade edilen çeşitli değer ve tutumlar, artık ne ilke ne de pratik olarak bu dünyada yer bulamamaktadır. Nitekim bu tür kurumların son 10-15 yılda, giderek artan bir hızla, başta yönetenler ve "güçlüler" katı olmak üzere hemen hemen tüm toplumsal katmanlar arasında şu veya bu derecede maddi ve manevi dayanaklarını yitirdiklerine tanık oluyoruz.

Özel mülkiyeti bireysel özgürlük, var etme/çalışma/üretme arzusu ve kazanma hırsının teminatı olarak gören bir -modern- toplum, tüm üyeleri için bireysel özgürlük ve var etme/üretme kapısını açabilecek böyle bir alt sınır tanımından kaçamaz, diyebiliriz.

Fakat modern toplumun "aşılamaz ufkunu" oluşturan iktisat tahayyülünde hem insanın bencil ve kendi çıkarı (ki bu çıkarın en yalın biçimi yaşamın devamını sağlayan maddi ihtiyaçlar kümesi olarak konur) peşinde koşan bir varlık olduğu, hem de eğer var kalmak istiyorsa mutlaka hemcinsleri gözünde (yani piyasada) bir değer ifade eden (yani paraya çevrilebilir) bir şey üretmesi gerektiği önkabuldür. Örneğin temel ihtiyaçları "bedava" karşılanan bir kişi topluma hiçbir yararı olmaksızın "ekmek elden su gölden" yaşayıp gidecektir ya da diyelim es kaza çalışmak, topluma yararlı olmak istedi, nazlanıp duracaktır. Bu önkabullerden ilki yukarıda sözünü ettiğimiz (ve liberal/neo-liberal düşüne de esin kaynağı olan) bağımsız ve sorumlu bir özne olarak insan telakkisine giydirildiğinde özel mülkiyet kişisel çıkarın bir formu haline gelir. İkinci önkabul ise bu formda kalıntı olarak da olsa hâlâ mevcut olan kişinin gerçekleşme olanağını hepten çökertir: artık kişisel özgürlük ve gerçekleşme şarta bağlanmıştır: modern insan özgürlük ve gerçekleşme için önce onları satışa çıkarmak zorundadır. Yaşam ve var etme kapısının anahtarını, kişi ancak kendisini satarak alabilir. Çünkü modern toplumda "bedava" bir şey yoktur ve "asgari yaşam hakkı" da, herhangi bir mal gibi, ancak satın alınabilir.

Sonuçta, yukarıda özel mülkiyet kategorisinin yaygın bir meşrûiyet kazanmasına temellik ettiğini söylediğimiz insanî

bağlam, iktisat tahayyülündeki diğer -yukarıda bahsettiğimiz türden bu bağlamla çelişik- önkabul, ölçüt ve değerlerin etkisiyle köreldikçe; ve kişinin yaşam, gerçekleşme ve özgürleşme olanağı olarak özel mülkiyet telakkisi geri plana itildikçe; modern toplum böyle bir tanımdan kaçma imkânını bulur. Çeşitli nedenlerle kaçamadığı noktalarda ise kendi çelişik ve ikircikli vicdanının gelgitleri arasında onu tümüyle biçimselleştirir.

3. Sonuç olarak, bölümün başında sorduğumuz iktisat nereye kadar derinleştirilebilir sorusuna cevaben, hemen her türlü ürün ve hizmet üretiminde iktisadî ölçüt ve değerlerin işlemediği bir sınır vardır, diyebiliriz. Bu sınırın ötesi genel olarak, iktisadî üretim sürecine içkin ama -iktisat ideolojisinin tabiatı gereği- deşifre edil(e)meyen, hattâ unut(tur)ulması gereken kamusal boyuttur.

a) İktisat ideolojisi bu sınırın -eğer varsa- piyasa aracılığıyla özgür bireyler (toplum) tarafından, yani iktisaden belirlenmesi gerektiğini söyler. Özelleştirme çerçevesinde serbest piyasanın canlandırılması ve iktisadî alana "dışarıdan" müdahalelerin mümkün olduğunca azaltılması gibi hedeflere ulaşılabilirse, bu sadece üretimin artmasına, güçlü bir ekonominin inşâsına değil, aynı zamanda toplumun (tüketicilerin) tercih, karar ve gücünü üretime yansıtabileceği bir ortamın yaratılmasına da katkıda bulunacaktır.

Piyasanın temel aktörleri tüketici (alıcı) ve üründür (satıcı, üretici). (Neo-)Liberal düşünce tüketici ve ürün ne kadar çıplak, dolaysız ve özgür bir şekilde karşı karşıya iseler, piyasanın da o ölçüde "serbest" olduğunu, ideale yaklaştığını kabul eder. Fark edileceği gibi burada tüketici (hakları) ve üretici kesin çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Ayrım terimlerde de izlenebilir. "Üretici" ve "tüketici", "alıcı" ve "satıcı", "işveren" ve "işçi" birbirinin anlamsal zıtlarıdır ve bir alışverişin gerektirdiği teğet-temas dışına herhangi bir geçiş veya örtüşme hâli çağrıştırmaz. Ayrım çizgisi, tüketici yakasından (yani toplum yakasından, çünkü toplum potansiyel tüketicidir) bakarsak, tüketicinin piyasada mallarla karşı karşıya geldiği andan çekilir; tüketici, serbest piyasada "emrine" sunulan mallar arasında se-

çim yapabilir ve gerçek ürünün beyan ya da reklam edilen ürüne uygun olmaması halinde, seçtiği ürünü red/iade edebilir. Fakat ürünün piyasaya gelinceye kadar geçirdiği uzun ve karmaşık tarih üzerinde hiçbir hak ve iddiada bulunamaz, bu tarihe ait tüm tercih, karar ve işler üreticiye aittir.

Üretici/tüketici ilişkisinde ana kural bu olmakla birlikte, iktisat alanında daha değişik bir ilişkiyle de karşılaşıyoruz. Biri işveren diğeri müteahhit firma konumunda olan iki işletme arasındaki ilişkilerde işveren firma, müteahhit firma tarafından sağlanacak tüm malzemeler üzerinde ta imalat aşamasından başlamak üzere her safhada kontrol, denetleme ve test etme hakkını elinde bulundurmak için çalışır; gücü ve yapılan işin büyüklüğü oranında da bunu standart bir sözleşme maddesi olarak müteahhit firmaya kabul ettirir. Yani tüketici bir işveren konumuna yerleşmiştir ve bir müşteri olarak sadece piyasadaki mallar arasında seçim yapmakla yetinmez, aynı zamanda, seçtiği ve satın almaya karar verdiği malın ne tür yöntemlerle, ne tür hammadde ve girdilerle imal ve tesis edileceği konusunda da tercihte bulunur ve bu tercihin müteahhit firma tarafından tam olarak karşılanıp karşılanmadığını bizzat yerinde kontrol eder.

Aynı iktisadî aklın kurallarını işleterek, her türlü mal ve hizmet üretimi toplum içindir, ya da her türlü mal ve hizmetin yegâne müşterisi, yegâne işvereni toplumdur diyebiliriz. Bu demektir ki, toplum ve toplumu oluşturan kişilerin sadece bir tüketici olarak piyasada istediği mal ya da hizmeti seçme hakkı/özgürlüğü değil, aynı zamanda bir işveren olarak, söz konusu mal ya da hizmeti ta en başından itibaren, işveren sıfatıyla bizzat koyduğu ölçütler temelinde kontrol, denetleme ve test etme hakkı vardır.

b) Bu ise bizi mevcut mülkiyet rejiminin *içeriden* eleştirisiyle karşı karşıya getirir: genel olarak şeyler -mülkiyet konusu olabilecek her şey- üzerinde işlemekte olan sahiplik ve serbest tasarruf hakkının sınırları, yani dokunulmaza dokunmak. Gerek "mülksüzler"in (ya da mütevazı mülklülerin) gerekse solun, farklı nedenlerle de olsa uzak durdukları bir alandır bu.

Konumuzla ilgili olduğu kadarıyla bu konuda birkaç noktayı hatırlatmak yararlı olabilir.

Solun uzaklığının nedenlerinden biri, garip görünebilir ama, özel mülkiyete onay vermiş olmasıdır. Sol, üretim araçlarının geliştirilmesine, hacim, miktar, çeşit, vs, olarak üretimin arttırılmasına, verimliliğin yükseltilmesine, yani genel olarak şu "kutsal" iktisadî gelişmenin ya da toplumsal ilerlemenin sürmesine katkıda bulunduğu sürece özel mülkiyeti pozitif bir kurum olarak görür. Pozitif bir kurumun ise, doğal olarak, ne içeriden ne de dışarıdan eleştirilmesi gibi bir şey söz konusu olamaz. Fakat sol, *aynı* özel mülkiyetin toplumsal tarihin belli bir aşamasında bu gelişmeyi engelleyen bir kurum haline geldiğine işaret ederek, yerini kollektif mülkiyete bırakması gerektiğini söyler. Yani -uzaklığının diğer bir nedeni de budur- bir noktadan sonra özel mülkiyette soy bir -deyim yerindeyse- kötülük kaynağı bulur, dolayısıyla da ona yöneltilebilecek yegâne eleştirinin kategorik red olabileceği sonucuna varır. Bir an bunun doğru olduğunu kabul etsek bile, böyle bir red (özel mülkiyetin lağvı), kuramsal düzeyde ne kadar doğru bir karar olursa olsun, ancak dolaysız bir tarihsel deneyimle ve toplumsal ölçekte varılabilecek, görülebilecek, *edinilebilecek* bir şeydir. Bu tür bir tarihsel deneyimin hareket noktası ise, ister istemez, bugünkü ve buradaki mülkiyet rejimidir. Kaldı ki, geçmiş sosyalizm deneylerinin de gösterdiği gibi, özel mülkiyete alternatif gösterilen kollektif mülkiyetin, belki ilkinden de vahim sonuçlara gebe bir devlet mülkiyetine dönüşmesi gibi güçlü bir ihtimal mevcuttur. Bunu da bir şekilde bertaraf ettiğimizi düşünsek bile, geriye hâlâ iki sorun kalır. Biri, yukarıdaki bölümlerde de açıklamaya çalıştığımız gibi, öyle görünüyor ki, kişisel özgürlük ve gerçekleşme ile özel mülkiyet arasında ya da tersinden düşünürsek, özel mülkiyetin lağvı ile kişisel özgürlüklerin ve gerçekleşme olanaklarının kısıtlanması arasında bir iç bağ vardır. İkincisi özel mülkiyet, -kuşkusuz- kendi başına bir etki ve anlam kaynağı olmakla birlikte, aslî olmaktan çok türevsel bir kurumdur. Ona nihai formunu kazandıran daha aslî itki, değer ve süreçleri sorun etmedikçe -ki

bunları da ilerleyen bölümlerde ele almaya çalışacağız- özel mülkiyeti reddetmek ya da onaylamak eşit ölçüde konunun yüzeyine takılıp kalan bir tavır gibi görünüyor. Bu itki, değer ve süreçlerin (ve de kuşkusuz özel mülkiyetin) gücünü, zaaf ve imkânlarını, sınırlarını ve dönüşüm ihtimallerini ise, yine ancak burada ve yaşayan bir eleştiri süreci içinde görebiliriz.

Emekçi sınıfların konuya uzak durmasında, solun tutumu (ve ona kaynaklık eden yargı ve kanaatler) kadar başka etmenler de etkili olmuştur. Bunlardan en önemlisi "gönüllü yabancılaşma" diye adlandırabileceğimiz bir ruh halidir. Kısaca açıklamaya çalışırsak. Emekçi sınıflar burjuvazi ile daha çok bir emek satıcısı olarak yüz yüze geldiler. Doğal olarak ana dertleri emeklerini nasıl daha iyi şartlarda satabilecekleriydi. Burjuvazinin, satın aldığı emek ve sahibi bulunduğu üretim araçlarıyla ne yaptığı onlar için ikincildi ya da en fazlasından ücret ve çalışma koşullarına yansıdığı kadarıyla ilgi konusuydu. Kültürel ve ahlâki konumları da bunu besliyordu: Burjuva toplumu (parıltılı kentler ve kent merkezleri) burjuvalarındı, kendi toplumları başka bir mekânda (kent varoşları ve ilişkilerini hep sıcak tutmaya çalıştıkları atayurtları) ve başka bir zamandaydı (özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin hüküm sürdüğü bir gelecek ülkesi). Zaten burjuvazinin de hiç kimseyi sokmak niyetinde olmadığı bir alan (üretimin amaçları, yönlendirilmesi, biçimi, miktarı, vb. kısaca üretim araçlarının sahibi sıfatıyla otomatikman burjuvaziye ait olduğu kabul edilen alan), adeta gönüllü olarak terk edilmiştir. Sonraki yıllarda, emekçi sınıfların çeşitli (siyasal, kültürel, ideolojik, vb.) kanallardan mevcut topluma "dahil" olduğu, kendilerini *bu* toplumun bir parçası olarak algıladığı dönemlerde (1950'li yıllar ve sonrası), özellikle sendikal hareketler düzeyinde hâkimiyet kuran "sınıfın hak ve çıkarlarını savunmak" söylemi de bu "gönüllü yabancılaşma"yı kırmak bir yana, daha da güçlendirecektir.

Oysa yürürlükteki yasalar bazında düşündüğümüzde bile ortalıkta yeterince esinlendirici örnek vardır. Kişi, sahibi bulunduğu toprak parçası üzerine bir bina dikebilir, ama imar planında gösterilen şartlara uymak kaydıyla (mahzen katı sığı-

nak olmalı, toplam kat sayısı -diyelim- beşi geçmemeli, yer deprem kuşağındaysa malzeme ve tasarım olarak depreme dayanıklı olmalı, vb.). Bir apartmanda kat sahibi olan bir kişinin sahiplik ve serbest tasarruf hakları epey sınırlanmıştır (gözüne kestirdiği bir cepheye balkon çıkamaz, radyosunu sonuna kadar açamaz, evinde diğer apartman sakinlerini rahatsız edecek hayvanlar besleyemez, apartmanda oturanların yüzde 51'inin olur verdiği bir karara uymak zorundadır, oturma bölgesi içinde kalıyorsa evini imalathane yapamaz ya da bu amaçla kiraya veremez, vb.). Araba sahibi çevre/hava kirliliği konusunda getirilen tedbirlere uymak zorundadır (egsoz gazı limit değerleri, belirli klakson tipleri, gerektiğinde trafiğe çıkmama, vb.). Besicilikte et ve süt arttırımı amacıyla çeşitli yollarla hayvanlara verilen bazı kimyasal maddeler, zaman zaman resmî makamlarca yasaklanır, hayvan kesim yaşlarına alt limitler konmuştur. Fabrikasında/imalathanesinde gıda maddesi üretmek isteyen kişi birçok kısıtla karşı karşıya gelir (ürettiği ürün gıda maddeleri tüzüğünü uygun olmalıdır, çalışma ortamı sıhhi olmalıdır, çalışanlar periyodik sağlık kontrolünden geçirilmelidir, üretim sonunda ortaya çıkan atık maddeler çevreye zarar vermeyecek bir şekle sokulmalıdır, vb.). Belli üretim dallarında tekel oluşmasını önlemek için anti-tekel yasalar çıkarılır.

Örnekleri daha da çoğaltmak gereksiz. Özel mülkiyet hemen hiçbir durumda dokunulmaz değildir ve olamaz. Sol ve emekçi sınıflar açısından esas sorun, mevcut tutumlarını gözden geçirme ihtiyacını duymaları ve hem kendilerine özgüven taşıyacak hem de sağlam bir şekilde ayaklarını basabilecekleri yeni ve eleştirel bir sözü, "sabit deliller"le takviye edilmiş bir anlamı yaratabilmeleridir.

Bu söz, farklı bir boyutta da olsa "işçi sınıfının hak ve çıkarlarını" içinde barındırır ama hiçbir durumda tek başına bir "hak ve çıkar" söylemine dayanamaz. Daha çok, solun cephaneliğinde mevcut ve bir zamanlar heyecan uyandırmış olan "üretimin toplumsal özü", "üretim araçlarının toplumsal karakteri" gibi, her türlü mülk ve üretimi -son kertede değil- doğrudan doğruya toplumsala bağlayan bir mülkiyet ve üre-

tim telakkisinden beslenebilir. Hiçbir işletme, mülk sahibi, devlet ya da sermayedar, üretimin toplum için olduğunu, üretilen her türlü ürün, madde, alet, şey ya da malın, doğumundan ölümüne sadece ve sadece toplumun damarlarında dolaştığını, onu gürbüzleştirdiğini, onu çürüttüğünü reddedemez.

Öte yandan, eğer tabiat mucizesini topluma (insana) değil, toplum (insan) mucizesini tabiata borçluysa, üretim-toplum ilişkisi için söylenen her şey fazlasıyla üretim-tabiat ilişkisi için de söylenebilir. Tabiat insanın dışı veya çevresi değil, kendisidir. İnsan eliyle insana ve topluma yapılan her şey belki tabiata dönmez, ama tabiata yapılan her şey, bugün başdöndürücü bir "ilerleme"nin bedeli olarak yaşantımızın her düzeyinde olanca ağırlığıyla ödediğimiz gibi, er geç topluma döner. O nedenle bahsettiğimiz yeni söz, ikinci olarak, modernitenin doğaya egemenlik coşkusuyla unutturduğu, ama yeni toplumsal hareketler sayesinde anlam dünyamıza yeniden girmiş bulunan tabiata ilişkin kaygı ve değerler ile her türlü üretimi doğrudan doğruya tabiata -ve ona saygıya- bağlayan bir mülkiyet ve üretim telakkisinden beslenebilir. Hiçbir işletme, mülk sahibi, devlet ya da sermayedar, üretimin tabiattan başlayıp tabiatta bittiğini, tabiatın insanlar kadar tüm canlılar için de ortak yaşam mekânı olduğunu ve üretilen her türlü ürün, madde, alet, şey ya da malın bir kere doğduktan sonra muhtemelen ebediyyen tabiatın damarlarında dolaştığını, onu gürbüzleştirdiğini, onu yok oluşa sürüklediğini reddedemez.

Bu eleştiriyi kaçınılmaz ve ertelenemez kılan "sabit deliller"e gelince. Herhalde bunlardan en sabiti, hemen herkesin kendi kişisel deneyleriyle de bildiği, tabiatın geriye dönülemez bir şekilde değiştirilmesi ya da yıkımıdır. Mevcut mülkiyet ve üretim rejimi hayatın indirgenemez, yenilenemez ve ikame edilemez üç kaynağını, hava, su ve toprağı hızla kirletmekte, iklimi, yüzey şekillerini değiştirmekte, dünya üzerindeki canlıların tür ve miktarını hızla azaltmakta, dağılım ve bileşimlerini değiştirmekte, yapılarını bozmakta, kısaca bir üretim makinesi olduğu kadar bir tahrip, bir yıkım makinesi olarak da işlemektedir.

İkinci delil üretim aracı ve elemanlarındaki büyük değişimler ve bunların taşıdığı tehditlerdir. Bugün bir yandan toprak, doğal kaynaklar, makine, insan gücü gibi üretim elemanlarının genel üretim süreci içindeki yerlerinin değiştiğine, bir yandan da gerek yapı gerekse üretim süreciyle ilişkileri açısından geçmiştekinden oldukça farklı elemanların ortaya çıktığına tanık oluyoruz. Tarım ve hayvancılığın bir ayağı hâlâ topraktadır, ama bilimsel-teknolojik girdi ve müdahalelerden oluşan ikinci ayak (çeşitli kimyasal gübre ve maddeler, katalizör ve hormonlar, çeşitli aşılar, ilaçlar, ürün çaprazlama, suni dölleme, hattâ yeni bitki/hayvan türleri, vb.) yoksa, artık tarım da yoktur. Doğal kaynakların sınırlılığına çözüm getirebilecek yeni, yarı-mamûl ve suni kaynaklar gündeme girdi. Makineler, mikro ve makro düzeyde, traktör ya da dokuma tezgahıyla kıyaslanamayacak bir nitelik kazandı. Sadece "vasıfsız" diye adlandırılan insan gücü değil, neredeyse genel olarak insan gücü üretimin ikincil, hattâ kimi zaman ihmal edilebilir bir elemanı haline geldi. Aslında tüm bu değişimin altında, yeni bir "aracın" imzası vardı: bilgi. Ve bu yeni "araç", taşıdığı bütün özellikler ve yol açtığı (açabileceği) bütün -kültürel, sınıfsal, bilimsel, teknolojik, vb.- sonuçlar bir yana, insanlık için yeni bir tarihi olduğu kadar, gerçek bir kıyameti de başlatabilecek bir karakter taşıyor. Yine herkesin kendi deneyleriyle bildiği bir şeydir bu.

Üçüncü delilimiz, mevcut iktisadî üretim aygıtında giderek güçlenen bir eğilimdir: üretim için üretim. Bunun için, üretim sürecinde reklama ayrılan enerji ve kaynakları göz önüne getirmek yeter. Bir üretim için üretim eğiliminin ideal tümleri, mantıksal olarak, "tüketim için tüketim" yapan bir hedef kitle, -mümkünse- bir toplum olabilir. Reklam, işte bu ideal tümlerin yaratılması için her türlü fırsatı, zaafı ve imkânı kullanabilen aracı kurum rolünü üstlendi. Üretim bu noktada, geleceğini, bir talebin ya da ihtiyacın karşılanmasından çok, şiddetlendirilmesine, hattâ yeni talep ve ihtiyaçlar yaratılmasına bağlamış gibidir: bu ise iktisadın en başı dik savunduğu bir amacın, "toplumun ihtiyaçlarını karşılamak" amacının, en hafif deyimiyle ikincilleşmesi demektir.

Mülk sahibi sınıfları olduğu kadar proletaryayı da üretime (üretimin insanî-toplumsal özüne), topluma ve tabiata yabancılaştıran bu modern durum makinesine karşı, yukarıda bahsettiğimiz iki meşrû eksen üzerinde yükseltilebilecek bir eleştiri (içeriden, somut, yaşayan, yerinde, toplumu uyaran, toplum adına kısıtlayan, zorlayan, karşı koyan, vb., bir eleştiri), bize, özel mülkiyetin dokunulmazlığı altında kullanılan hak ve özgürlüklerin sınırlarını getirecektir: bunlar ancak kamuya ve tabiata karşı sorumluluklar çerçevesinde kullanılabilirler. Böyle bir eleştiri, gerek solu gerekse işçi sınıfı hareketlerini, bugün toplumun gerçek bir tehlike karşısında tehditi savuşturmaya tahsisli sezgi ve reflekslerini temsil eden çeşitli toplumsal hareketlerle (yeşil, çevreci, anti-nükleer, ekolojist hareketler, tüketici hareketleri, vb.) barıştıracağı gibi, aynı zamanda onların -ölçek olarak şimdilerde eski gücünü kaybetmiş görünen- mücadelesine farklı bir boyut, belki de yeni bir soluk getirecektir.

c) Fakat sol açısından mesele bundan ibaret değildir. Sol, toplum-üretim ilişkisinde, iktisadın doğurgan uğrak olarak gördüğü alım/satım ilişkisinin bizzat kendisini sorun olarak görür.

Alım/satım ilişkisi, form olarak eşdeğerlerin mübadelesidir. Taraflar, alınan/satılan malın, farklı nedenlerle de olsa, "o kadar ettiği" konusunda hemfikirdirler. Evrensel bir ölçenle (örneğin para) bin alıp bin vermek matematiksel olarak boş bir işlemdir. Fakat insanların birbirine ihtiyaç duyması, ihtiyaçlarının farklı ve çeşitli olması toplumda bu boş işlemin sonsuzca yinelenmesini getirir. Bin birimlik buğday satan, potansiyel olarak bin birimlik ayakkabı ve odun almıştır; alan taraf ise daha önce sattığı bin birimlik, diyelim, elmayı buğdaya çevirmiştir. Fakat iktisat, ancak bu "masum" alışverişin bozulmasıyla bir "gelişme", "ilerleme" sağlanabileceğini söyler. Örneğimizdeki taraflar piyasada eşdeğerleri mübadele ederken bile, kendi adlarına belli bir "menfaat" ("ihtiyaç"tan öte bir şeydir bu), "ölçülebilir bir fazla" elde ettiklerine inanıyor olmalıdırlar ki, iktisadî alım/satım ilişkisi gerçekleşebilsin. Yani tarafların amacı boş bir işlemi bir kere daha sahneye koymak değil, ölçülebilir bir fazla, belli bir kâr elde etmektir. Çünkü onları,

mallarının elinden tutarak ya da ceplerine para koyarak piyasaya çıkartan şey belli bir çıkarın tatmini ve o tatmini sağlayacak birtakım şeylere sahip olma arzusudur. O nedenle alım satım, özü itibariyle bir *alma* biçimidir. Ve burada, ilke olarak, almanın sınırı yoktur. Modern toplumda yürürlükte olan özel mülkiyet, işte bu sınırsız almanın temel bir değer halinde kutsanması ve dokunulmaz bir "hak" haline çevrilmesidir.

Bugün özelleştirme "vesilesiyle" tekrar tekrar duyduğumuz piyasanın canlandırılması, serbest rekabetin geliştirilmesi, ekonomiye dinamizm kazandırılması gibi amaçlarda hep aynı, modern topluma özgü bu tipik yargı ve tercihi buluruz. Modern toplum, kendi üretme/yaratma, ihtiyaçlarını karşılama ve hattâ var olma yeteneğinin, ancak üyelerin "her şey daha fazla almak (=kazanmak, biriktirmek, menfaat sağlamak, kar etmek, vb.) için!" idealine kapılandığı oranda (çünkü iktisadî akıl bunun insanın özüne en uygun ideal olduğunu düşünmektedir), bu idealin verdiği iştah ve kamçıladığı rekabet oranında gelişebileceğine inanan bir toplumdur. Ve tabiî, herkesin almak istediği bir toplumda hiç kimse *vermez*, sadece satar. Dolayısıyla satmanın da, ilke olarak, sınırı yoktur, çünkü satıcı ne kadar çok(a) satarsa o kadar çok alacağını bilir.

Ne cins olursa olsun elinde belli bir malı olan her türlü insan, özel girişimci ya da işletme düzeyinde gerçek bir hesap kitap işi olarak, bir gelir gider, bir muhasebe, bir bütçe/bilanço, bir toplam kâr olarak, kültürümüzün en katı ölçme araçlarıyla, rakamlarla ifade ve takip edilmesi gereken bu alma mantığı, iktisadî alanın gerçekten tek hâkimi gibidir (ona boyun eğmemek açlık veya iflas demektir). Oysa gözümüzü iktisadın bizi kilitlemeye çalıştığı bu mantıktan başka düzlemlere kaydırdığımızda durumun, pek de öyle olmadığını görürüz.

Sonraki bölümlerde daha ayrıntılı ele alacağımız gibi, gerek iktisadın içinde gerekse dışında, en az bu mantığa eş bir gerçekliğe sahip, ama ona ters yönde işleyen ve belki de alma mantığının mevcut gücünü ve hâkimiyetini borçlu olduğu başka bir mantıktan, daha doğrusu bir etikten söz edilebilir: verme etiği.

Bir işyerinde çalışan işçilerden daha çok -verim- almak için kurulan kontrol mekanizmaları ve zorlayıcı tedbirler ne kadar güçlü olursa olsun, bilindiği gibi, "kaytarmanın", "tembelliğin" ya da verimsiz, hattâ zararlı olmanın bin türlü yolu vardır. İşçilerin bu tür yollara başvurmamasının yegâne nedeninin işten atılma korkusu (hiç alamama ihtimali) olduğu olduğu söylenebilir. Fakat biraz daha yakından baktığımızda, en az bu korku kadar etkili birtakım değerlerin de "iş başında" olduğunu görürüz. İşçi yaptığı işten zevk alıyordur (gururla açıklanan meslekler, "işimi seviyorum", "çok keyifli bir işte çalışıyorum", "işim bana yetiyor", vb.); yaptığı işte bir anlam buluyordur (bir "işe" yaradığını hissetme, bir eser yaratma, yeni şeyler öğrenme, kendini geliştirme duygusu ya da ne kadar soyutlaştırılmış olursa olsun bu tür duygulara bağlanabilecek "başarı" ya da "başarma" duygusu, vb.) veya çalışmanın kendisini ya da kendisi için anlamlı bir varlığı yücelttiğine, huzurlu kıldığına ya da kendi içinde bir amaç olduğuna ("boş oturma boşa çalış") inanıyordur; "ekmek yediği kaba tükürmek" veya "ekmek yediği kapıya nankörlük etmek" istemiyordur, "yaptığı işin veya aldığı paranın hakkını vermek", bilmem kimi "mahcup etmemek" istiyordur. Kaldı ki, işten atılma korkusunda bile korkunun kaynağı, hiç alamama ihtimalinden çok, -çoluğuna çocuğuna, eşine dostuna- hiç verememe ihtimalidir: ilk maaş (bütün maaşların sembolü) yatırıma (yeni alma kaynaklarına) ya da ihtiyaca değil armağana (işyerindeki yeni arkadaşlarla, aile çevresiyle, eş dostla, mahalledeki arkadaş grubuyla *yemeye*), adağa (kişinin, alacağı bir şeyin altında kalmamak için kendi kendini soktuğu bir armağan taahhüdünün yerine getirilmesine) ve sadakaya (daha yoksulla paylaşmaya) adanmıştır.

Dilimizde alma mantığının çeşitli tezahürlerini ifade eden hırs, tamah, açgözlülük, bencillik, menfaatperestlik, çıkarı için anasını bile satabilirlik, anasını boyayıp babasına satabilirlik, bedava günahını bile vermezlik, çiylik, pintilik/cimrilik, vb., gibi deyimlerin hemen tamamı olumsuz bir yargı belirtir. Almak, en iyi bağlamında "hakkını, hak ettiğini almak"tır, ki bu-

rada da -rakamlarla ifadesi mümkün olmayan- bir adalet duygusunun altına yerleştirilmiştir.

Öte yandan daha çok iktisadın dışında kök salmış, hediye, armağan, bağış, yardım, hayır, fakir fukara payı, göz/komşu hakkı, paylaşma, ikram, hatır/vefa borcu, dar/kara gün dostluğu, trampa, imece, vb., gibi ilişki, değer ve mübadele biçimlerinde de benzer bir özellik buluruz. Bunlar, alım/satım ilişkisinden nitelikçe farklı, adeta bir iktisat dışı hayat gibi işleyen, hattâ çoğu durumda iktisadın imkânlarını bir araç olarak kullanan ortak bir yapı gösterir. Birer alma biçimi (maddi menfaat sağlama, kâr etme, mal-mülkünü arttırma, vb.) değil, *verme* biçimidir. Karşılıkları ve ölçüleri yoktur. Verilen gönülden kopandır, çam sakızı çoban armağanıdır. Kural olarak bir üst ya da alt sınırları yoktur. Zaten "ağalık parayla olmaz". Alım-satım ilişkisine en yakın duran trampa da bile aslolan üçü beşi aramamaktır, cömertliktir. Ortada, alım satım ilişkisinde almanın teminatı ve somut biçimi olan mala/metaya benzer belirli ürün, para ya da şeyler olsa da, ilişkinin merkezinde bunlar değil insanlar vardır. Çünkü veren, verdiğine "karşılık" başka ürün, para ya da şeyler değil "insanlık", "adamlık" kazanır. Çünkü saklayan, toplayan, zırnık koklatmayan, sinekten yağ çıkartan değil, yedirip içiren, giydiren, ağırlayan, izzet ikrama boğan, misafire elini cebine attırmayan, harcanıp dökünen kazanır. Kazanılan en somut fazla ise, ya bir ihtiyacın karşılanması (trampa, imece gibi örneklerde) ya da -alanın, aldıklarının "altında kalmamak" için verebileceği- yeni karşı-armağan, vb., ihtimalleridir.

Satışların henüz pazarlıksız olmadığı yörelerde, piyasaya özgü tipik bir alım/satım ilişkisi gibi görülebilecek bir alışverişte bile durum farklıdır. Mübadele iki atomun teğet-teması değil, toplumsal bir olaydır. Pazarlıkta mutlaka tarafların dışında birileri (yörenin ileri gelenleri, tarafların yakınları, hattâ yoldan geçerken durumu görenler, komşular vb.) bulunur ve pazarlığı onlar (toplum) bitirir: Anlaşma noktasına yaklaşıldığında bir kişi (toplum) tarafların ellerini alarak (elini aracıya vermemek anlaşma noktasına yaklaşılmadığını ifade eder) tokalaşma durumuna getirir ve bir yandan makûl anlaşma noktasını bul-

maya ve tarafları o noktaya çekmeye çalışırken, bir yandan da toka vaziyetinde tuttuğu elleri uzun uzun sallar. Anlaşma sağlandığında "hayrını görün" diyerek elleri bırakır. Mübadele, toplumsalı teşvik eder, ama aynı oranda toplum da mübadele eden tarafların arasına girmekle hem mübadeleyi teşvik eder hem de (bugün her türlü aracı ya da hakemden beklediğimiz gibi) tarafların anlaşmayı gereksiz bir şekilde kendine "yontma" gayretlerinin önüne geçerek, pazarlığın bozulmasını, tatsızlıkla sonuçlanmasını engellemeye çalışır. Çünkü geleneksel toplum için aslolan kimin her ne pahasına olursa olsun kazanacağı değil, anlaşmadır, toplumun devamıdır.

İktisat(ın derinleştirilmesi) insanları alım/satım ilişkisine, almaya ve satmaya zorlar. Karşılığında bir iktisadî "kalkınma", "gelişme" ve "ilerleme" bulduğu sürece de kendini amacına ulaşmış ve doğrulanmış sayar. Sol için ise alım/satım ilişkisi toplumda hüküm süren ilişkilerden bir tanesidir ve doğurgan olduğu kadar, yukarıda kimi boyutlarına işaret etmeye çalıştığımız birtakım -insan ve toplum planında- yıkıcı sonuçları da beraberinde getirir. Üretme, yaratma ve var etme gibi sıfatlarla andığımız eylemlilik hal(ler)i bir dış uyaranla oluşturulan bir şey değil, insanın antropolojik bir özelliği ve *ihtiyacıdır*; o nedenle de -yine antropolojik olarak toplumsal bir varlık olan- insanın bir iç-itkisi, bir verme biçimi, bir armağanı olarak gerçekleşir.

Demek ki, bu düzlemde sol, ilk olarak, bugün iktisadın yer altında, kıyılarında ve dışında insanları salt üretmeye ve yaratmaya değil, aynı zamanda başka insanlara ve topluma ve onlarla bir gönül bağı kurmaya sevkeden, ama her durumda iktisadın tehdidi ve tortusu altındaki, en göz önünde durduğunda bile "görünmeyen" ama binlerce yıllık bir geleneğin ve geleneksel yaşam biçimlerinin etkisiyle adeta kültürel "genlerimize" yazılmış tüm verme biçimlerini -değer, tutum ve saikleri ve mübadele biçimlerini- (Benjamin'e çağrışımla) modern yani iktisada tâbi zamanın hükmünden kurtarmayı amaçlar. İkinci olarak bunları, geleneksel cemaat ile mukayese bile edilemeyecek bir büyüklük ve hıza ulaşmış bir toplumun ihtiyaçlarına

göre yeniden biçimlendirmeyi, yaratacağı başka yeni biçimlerle harmanlamayı ve kurumlandırmayı amaçlar.

Öyle görünüyor ki, "alma"dan "verme"ye geçiş, reel kültür ve anlamlandırma biçimlerinin almada direttiği almaya zorladığı bir dünyada, her şeyden önce etik bir karar olarak vücut bulabilir. Yine öyle görünüyor ki, bu geçiş bir makas değiştirme eylemi olamaz. Öznelerinin çokluğu, çoğulluğu, parçalılığı -en azından alma ve verme arasında ikiye bölünmüş- ve sınırlılığı oranında çeşitli (alt) kültürler, ruhlar, faaliyetler, yaşam biçimleri ve coğrafyalar üzerinde uzun bir ikna, hatırlatma, besleme ve belki hepsinden çok da bir palazlandırma/örnekleme çabasını gerektirir. Yani karşı çıkma, direniş ve savunma kadar kuruculuk da ister.

Ama ne kadar uzun ve zor görünürse görünsün, böyle bir etiğin ve ondan sökün edebilecek çeşitli oluşum, kurum ve faaliyetlerin, belli bir eşikten sonra, iktisadın en katı formlarını bile yumuşatacağını, onları değişime zorlayacağını söyleyebiliriz. Bu ise iktisadın dışına aralanan bir kapı demektir ki, yorulmaya değer.

İktisadî alan nereye kadar genişletilebilir

Bir nehir kıyısındaki toprakların birilerinin özel mülkü olması bizi şaşırtmaz, ama nehrin özel bir mülk olmasını düşünemeyiz. Ya da bir fidanlık bir kişiye ait olabilir veya bir kişi sahibi bulunduğu arazi üzerinde ağaç yetiştirebilir, ama bir ormanın bir kişiye ait olmasını pek kabullenemeyiz. Bir mahalledeki evler çoğu kez şahıslarındır, ama evlerin arasındaki cadde ve sokaklar, çocuk parkı, okul, cami, vb., bir kişiye ait değildir. Burada genel bir kanaat ya da sezgiyle bir kişiye ait olarak düşünemediğimiz şeyler, bilindiği gibi, kamu malları/mülkleridir. Bunlar hepimize aittir. Hayatımızda önemli bir yer işgâl ederler. Her mülk gibi belli faaliyetlerin amacı, belli faaliyetlerin de maddi hareket noktasıdırlar. Bilindiği gibi bu faaliyetleri de genel olarak kamu hizmetleri diye adlandırırız. Kamu mülk ve hizmetleri halihazır kültürel dokumuzda işlemekte olan

önemli bir ayrımı temsil eder: Hayatımızda tipik bir özel mal/mülk olarak muamele görmemesi gereken şey ve varlıklar, tipik bir iktisadî faaliyet olarak yürütülmemesi gereken hizmet ve faaliyetler vardır. Bunları bir türlü iktisadın çuvalına sokamayız. "Nihayet oldu" dediğimiz bir durumda bile, özel bir menfaat değil, toplumun tüm üyelerine arka çıkan genel bir menfaat sağlıyorlardır ki, bu da en azından form olarak iktisada aykırıdır. Aşağıdaki bölümlerde daha ayrıntılı göreceğimiz gibi, çeşitli biçimler altında yaptığımız bu ayrım, tesadüfi ya da geçici olmaktan öte, toplumun doğasına içkin yani yapısal bir durumun sezgisine/bilgisine tanıklık eder.

Aslında ruhlarımıza sinmiş iktisadî sabitleri bir parça oynatabildiğimizde ve bir parça "romantik" olabildiğimizde, yurt tuttuğumuz coğrafi alan içindeki her şeyin -başlangıcı belirsiz bir doğal ve toplumsal tarihin yeni doğanlara açtığı bu büyük sofradaki her şeyin- hepimize ait olduğunu, yani -mecburen iktisadî terimlerle konuşursak- birer kamu malı/mülkü olduğunu söyleyebiliriz.[1] Bunun en azından, bugün mevcut kültürün tipik bir özel mal/mülk addettiği bir şeyde bile kamusal bir boyut ya da bağlantı bulunabileceği anlamında, potansiyel olarak veri kabul edilebileceğini -dolayısıyla da savunulabileceğini-, yukarıda özel mülkiyetin sınırları bahsinde göstermeye çalışmıştık. Ancak, öyle görünüyor ki, bu "geniş" tanım bir ölçüde daraltılmadan ve içeriği daha net bir şekilde resmedilmeden, iktisadî alanın sınırları konusunda fazla bir mesafe katetmek mümkün değil.

Kamusal sıfatlı mal, mülk ve hizmetler farklı toplumlarda ya da aynı toplumun farklı tarihsel dönemlerinde farklılıklar gösterir. O nedenle bu daraltma ve netleştirme işleminde temel kıstas "nesnel" bir döküm veya yargıdan çok, tarihsel ve kültürel belirlenimler olabilir. Bu ilk gözlemler ışığında, tartışmamıza bir parça donanımlı başlamak niyetiyle sezgisel bir tanım formüle etmeye çalışırsak: a) belli bir toplumun kollektif bilincinde, üzerinde yaşanan coğrafi alan üzerinde özel mülkiyet konusu yapılmasında sakınca görülen doğadan armağan şeyler

1 Belki bu kadar uzağa gitmeye de gerek yok, seferberlik hissiyatını ya da savaş beylerinin o zamanlar üstü çağrısını hatırlayalım: "Bu vatan hepimizin".

(dağlar, nehirler, göller, su kaynakları, yeraltı zenginlikleri, çeşitli topraklar, ormanlar, vb.) ile, b) aynı şekilde kollektif bilinçte, özel mülkiyet konusu yapılmasında sakınca görülmesinden dolayı, toplumun üyelerinin dolaylı veya dolaysız olarak, şu veya bu katılım derecesiyle ortaklaşa varettiği -insan eseri- şeyler (yollar, köprüler, barajlar, okullar, hastaneler, haberleşme sistemleri, vb.) birer kamu mülküdür/malıdır, diyebiliriz.

Aynı bakış açısıyla, kollektif bilinçte, iktisadî bir faaliyet olarak yürütülmesinde sakınca görülmesinden dolayı, toplumun kendi uhdesinde bulundurduğu ve bir kısım üyeleri aracılığıyla bizzat yürüttüğü iş, faaliyet ve hizmetler (eğitim, sağlık, düşkünlerin bakımı, vb.) kamu hizmetleridir, diyebiliriz.

Toplumsal/insanî yaşamın varoluşsal bir boyutu olarak kamusal

Bunlar, toplumu oluşturan bireylerin özel çıkar, mülk ve faaliyetlerinin ötesine düşen, ama onların hepsine (bireylerin hep birlikte oluşturduğu ve adına "toplum" denilen "zorunlu" ve "feshedilemez" bir ortaklığa) ait, tek tek tüm bireylerden "bağımsız", ama sonuçları/ürünleri az ya da çok tüm bireyleri ilgilendiren şey ya da işlerdir.

Iktisadî akıl insan(lar)ın kendi yalın çıkarları peşinde serbestçe yürüteceği -serbestçe çünkü, bunun kişinin dokunulmaz bir hak ve özgürlüğü olduğuna inanılır- faaliyet ve eylemliliklerin, serbestçe girişeceği ilişki, rekabet, çatışma ve uzlaşmaların büyük "görünmez el"ine ve bu "el"in yaratacağı üretim ve kurumlara bel bağlar. Özelleştirme uygulamalarına ilham veren yeni-liberal akım ise, aynı zeminde bir adım daha atarak, her ne sebeple olursa olsun iktisat-dışı ölçütlerle oluşturulmuş tüm kurum, mülk ve girişimin iktisadî alandan tasfiye edilmesini ya da iktisat tarafından emilmesini gündeme getirir. İlkinde görece örtük, ikincisinde görece açık bir şekilde toplum, bir gölge-varlığa çevrilmiştir. Ve "gölge"nin var ve sorunlu olduğu kabul edilse bile, bunlar, ona kaynaklık eden şey veya mekanizmalar üzerinden çözülebilir. Buna karşılık sol,

"toplum" dediğimiz varlığı olumlar, onun kendine has -ama her durumda kişilere dönen- sorun ve ihtiyaçları olduğunu kabul eder ve kamusalı, modern dönemde, bu sorun ve ihtiyaçların cevap bulduğu alan olarak görür. Ve toplumu yalınkat bir iktisadî varlık, oluş ya da amaçlılığı aşan bir hayat, kültür ve anlam yatağı olarak kavradığı ölçüde de, bu alanı iktisat alanından, kamusal mal/mülk ve hizmetleri iktisadî mal/mülk ve hizmetlerden ayırır.[2]

Kamusal, bir "gölge" değil, toplumsal/insâni yaşam(lar)ın varoluşsal, özgül bir boyutudur. O nedenle adına layık bir kamusallık projesi, toplumun üyelerinden sadece -belli hak, çıkar ve özgürlüklere sahip- özerk bir kişi olmanın sorumluluğunu değil, aynı zamanda özerk bir toplum(da) olmanın sorumluluğunu da üzerlerine almalarını isteyen bir girişimi temsil eder. (Çünkü insan hem tekil ve bağımsız, hem de topluma yazılmış/bağlı ve bu anlamda çoğul bir varlıktır.)

Kamusal ve kamusal olmayan

Bu noktada, özellikle sol açısından büyük önem taşıyan temel bir soru gündeme gelir. Kamusal ile kamusal olmayan arasındaki ayrım çizgisini nereden çekebiliriz? Biraz dolambaçlı bir yoldan bu soruya cevap bulmaya çalışalım.

Kamu mülklerinde/hizmetlerinde gördüğümüz ayırdedici özelliklerden biri, belli bir *kamusal değer* taşıyor olmalarıdır. Bu değer, dönemden döneme, toplumdan topluma değişebilir. Bu anlamda, toplum tarafından belirgin bir kamusal değer taşıdığı *kanaatine* varılan her türlü şey ve hizmetin, belli bir mutabakat zemininde kamusal mülk ya da hizmet sınıfına sokulabileceğini -geçerken- söyleyebiliriz (son yıllarda özellikle

2 Burada, şu "kamu girişimciliği" denilen ve sermayesi devlete (kamuya) ait olmaktan başka tipik bir işletmeden herhangi bir farkı bulunmayan devlet işletmelerini dışarıda bırakıyoruz. Aslında, çoğu kez, savaş ya da iktisadî kriz sonucu tahrip olmuş ekonomilerin yeniden inşâsında ya da yeni modern devletlerin kendi ulusal ekonomilerini kurma girişimlerinde gündeme gelen bu tür işletmelerde bile, "kamusal"ın -ilerleyen bölümlerde göreceğimiz- birçok özelliğini bulabiliriz.

kentlerin beton-çölleşmesine karşı her türlü ağaç kesiminin yasaklanmasında olduğu gibi). Çeşitli iktisat okullarının "genel çıkar", "sosyal fayda", "kamu yararı", "dışsal fayda", "genel ya da sosyal verimlilik artışı sağlama özelliği" gibi terimlerle ifade ettikleri şeydir bu. Halihazırda kamusal sıfatıyla anılan çeşitli hizmetlerde gözlendiği gibi kamusal değer, çeşitli kanallardan çeşitli biçimler altında belirir:

1a) Hizmetin eksikliği genel olarak tüm toplumsal faaliyetleri ve hayatı tehdit eden sonuçlar üretir. Ormanların, yeşil alanların, su kaynaklarının, vb., korunması, bakımı, çoğaltılması ve işletilmesine yönelik hizmetlerde olduğu gibi.

1b) Hizmetin eksikliği halinde ortaya çıkan sonuçlar, salt yararlanamayanları değil, tüm toplumu etkiler. Çöp, kanalizasyon ve koruyucu sağlık hizmetlerinde bariz bir şekilde görüldüğü gibi, hizmetin iptali veya aksaması sınırları, etki gücü ve süresi belirsiz bir salgın, bulaşıcı hastalık, vb., demektir.

2a) Hizmet, dolaylı veya dolaysız bir şekilde hemen hemen tüm toplumsal faaliyetlerin yapısına katılır ve kısa veya uzun vadede toplumun genel etkinlik, var etme ve üretme kapasitesini artırır. Ulaştırma, toplu taşımacılık, içme ve sulama suyu şebekeleri, barajlar, limanlar, elektrik santralleri, haberleşme sistemleri, vb., gibi, literatürde genellikle altyapı hizmetleri olarak geçen hizmetler bu türdendir.

2b) Hizmet, toplumun tüm bireylerinin organik, tarihsel, toplumsal, kültürel birer varlık olarak kurulmasına, "normal üyelik" sıfat ve becerileriyle donatılmasına katkıda bulunur, dolayısıyla da hem toplumun tarihsel ve kültürel yeniden üretimine hem de tek tek bireylerin genel insanî yaratıcılık ve etkinliklerinin gelişmesine yataklık eder. Bu türün en tipik biçimleri eğitim ve sağlık hizmetleridir.

3) Hizmet bir "insanlık borcu" olarak düşünülür, o nedenle de hizmetin yerine getirilmemesi toplumun ve insan(lık)ın ya da anlamlı bir hayatın inkârı olarak görülür (sesli veya sessiz bir "İnsanlık ölmedi ya!" nidasıyla giriştiğimiz faaliyetler). Yangın ve doğal afetlere uğrayanlara, kimsesiz, hasta, sakat, yaşlı ve düşkünlere yönelik hizmetler, vb., bu tür bir değer taşır.

Bu, nihai bir sınıflandırmadan çok, kamusallık bilincimize daha açık bir ifade kazandırmak amacıyla yaptığımız bir ayrıştırmadır. Mesela üçüncü tip kamusal değer neredeyse tüm kamusal değer biçimlerinde -en azından bir kalıntı olarak- görülür. Onun için kamusallık talebini, bir anlamda, geleneksel karşısında zafer kazanmış modern toplumun parçaladığı, habis bir alma mantığına tâbi kıldığı bir dayanışma ruhunun uyarılması, günümüz toplumunun isterlerine cevap verebilecek tarzda yeniden kurumlandırılması talebi olarak düşünebiliriz. Yine az veya çok (2b) tip bir değer taşımayan bir kamusal hizmet düşünmek zordur. Fakat hangi biçim altında belirirse belirsin bu değer, bir ucunda "genel çıkar"ın (muhtemelen bildik kişisel çıkarlara eklenen artı bir çıkar, herkesin "menfaatine" olan iktisadî bir fayda), diğer ucunda bir tür "dayanışma"nın (iktisadî bir yarar/fayda gözetmeyen insanî, toplumsal bir artı, bir verme biçimi) bulunduğu bir yelpaze içinde yer alır. O nedenle de kamusal değer, her durumda, gerek toplumu oluşturan kişilerin, gerekse kişisel üzerinde yürüyen özel ve iktisadî alanların ötesine düşen, ortak yaşamın dayattığı, yani salt toplumsala özgü tarihsel, kültürel bir ihtiyaç ya da anlamı simgeler. Bu zeminde kamusal mülk ve hizmetlerin, bir toplumun -eğer bir *toplum* olmak istiyorsa- vazgeçemeyeceği ve kendinden başka hiçbir makama devredemeyeceği şey ve faaliyetler olduğunu söyleyebiliriz. Herhangi bir vazgeçme ya da devir, kişilerde kök salmış ama esas olarak kişiler arası/ötesi alanda dışavuran bir ortak yaşam ihtiyacı ve yeteneğinin zayıflaması demektir.

İşletme ve kamusal

Kamu mülklerinin/hizmetlerinin diğer bir ayırdedici özelliği, bireysel alana olduğu kadar iktisadî alana da dahil edilemez bir yapı göstermeleridir, çünkü ölçülemezdir. Bir orman ya da nehrin sayısız yararları vardır ve bunlar, istenirse, bir işletme aracılığıyla iktisadî bir mal/meta haline çevrilebilir, ama onlardaki hiçbir durumda paraya, iktisada tahvil edilemeyecek birtakım özelliklerin (canlıları, uğultusu, vahşi yaşamı, ekolojik dengesi;

iklime, yüzey şekillerine, aldığımız nefese, gördüğümüz renk ve biçimlere etkisi, vb.) kıyımı pahasına. İşletme açısından bir nehir ya da ormanın ölümü bir kâr kaynağının kurumasından ibarettir, ama insan, toplum ve doğa açısından bu, sonuçları ve bedeli belirsiz bir çölleşme, bir yitiriş demektir. Çöp, kanalizasyon ya da koruyucu sağlık hizmetlerinin tipik bir iktisadî faaliyet olarak yapılandırılması, bunların daha fazla kâr ihtimali olan bölgelere, sadece parasını ödeyenlere götürülebileceği ve kâr imkânının ortadan kalktığı anda da kesilebileceği anlamına gelir ki bu, hizmetlerin tanım ve amacının inkârıdır. İtfaiye yanan bir binanın başına gelip bina sahibinden, önce söndürme parası iste(ye)mez. Burada, yukarıda bahsettiğimiz bir özellik yeniden karşımıza çıkıyor. Yangını, hiç düşünmeden, toplumun "yardım eli"ni uzatması gereken bir durum olarak değerlendiririz. Yani, tekrarlayacak olursak, yangın söndürme hizmeti dediğimiz hizmet (özneleri: konu komşu + itfaiye + diğer kurumlar), salt sonuçları tüm toplumu ilgilendirdiği için değil, aynı zamanda insanların (ve kurumların) o yönde bir kültürel kanaatleri olduğu için de "bedava"dır. Bu olgu deprem, sel gibi bir doğal afetlerde çok daha belirgindir. Afete uğrayanların yemesi içmesi, yatması, yeniden normal bir hayat kurması tümüyle toplumun sorumluluğundadır, bu tür amaçlar için ayrılmış kamusal fonlardan karşılanır ve karşılıksızdır.

Verdiğimiz örnekler son derece basit geliyor olmalıdır, çünkü bu durumlar derin kollektif bilincimize yerleşmiş o kadar yalın durumlardır ki, başka türlü bir davranış gösterilmesini düşünemeyiz bile. Bunlar, toplumun kendini -yapmakla veya herhangi bir üyesine karşı göstermekle- sorumlu hissettiği davranışlar ve hizmetlerdir. Daha da önemlisi, verilen bir şey olarak bir metadan/maldan (dilimizde hizmet "verilir", mal/meta "satılır"), bir ilişki olarak ise iktisada özgü alım/satım ilişkisinden nitelikçe farklıdırlar.[3] Aslında ölçülemezliklerinin esas kaynağı da belki burada yatıyor, kamu hizmetlerinin/

3 İktisadî bir kategori olarak malın temel özelliklerini hatırlayalım: Gerçekleşmiş özel mülktür; piyasa (satmak) için üretilir; bedava olmayandır; ölçülebilir bir şeydir; en somut alma aracıdır.

mülklerinin içten içe taşıdıkları armağanlık ya da kendinde ve eşsiz (kendinden başka hiçbir şeyle mukayese edilemez) bir nitelik olma vasfında. Yıldızlar altındaki kumsal, dalga sesi, ağaçlar arasında kıvrıla kıvrıla ovayı berekete boğarak dilsiz bir bilgelikle akıp giden ırmak, kar altındaki orman, dağ, ne ile değişilebilir ya da bir armağandan başka ne olabilir? Kendi iradesi dışında topluma doğan bir çocuğun toplumun "normal" bir üyesi haline gelmesi ve içindeki eşsiz "cevher"i bir insan macerasına dönüştürebilmesi için elzem olan eğitim, sağlık gibi hizmetler, toplumun yeni doğanlara armağanından başka ne olabilir: tabiatın gövde aracılığıyla insana armağan ettiği mucizevi bilgiler ve bağışıklık sistemine toplumun kendi özgül zenginliklerinden derleyip katacağı bir armağan. Bugün devletin ve yönetenler katının kamusalı -ya özelleştirme kapsamında doğrudan satarak ya da bizzat bürokrasi aracılığıyla iktisadî bir yapı kazandırarak- "emanet" etmek istediği işletmenin reddetmek ya da en azından ikincil plana itmek zorunda olduğu şey bu armağan ve niteliktir. İşletme önce, kamu mülkünde/hizmetinde temsil edilen niteliği ayrıştırmak, ondaki en fazla talep duyulan yararı seçerek öne çıkarmak, sonra da bu yararı en fazla kâr getirecek tarzda işlemek ve ancak bir fiyat karşılığı edinilebilir bir mal haline çevirmek zorundadır. Özel bir hastane veya huzurevinde "hâlâ ölmemekte direnen" bir yaşlıya para karşılığı bakan bir "bakıcı"nın (hemşirenin, doktorun, vb.) tutumu ile, yaşlı annesine "gözü gibi" bakan bir "hayırlı evlat"ın tutumu arasındaki farkı yaratacak olan, bir ve aynı işi -hasta ve düşkünlere bakmak- hiçbir, ama hiçbir ortak noktası olmayan iki farklı işe çevirecek olan şeydir bu. O nedenle kamu mülklerinin/hizmetlerinin "iktisadî alana dahil edilemezliği" ya da "metalaştırılamazlığı" teknik (özel girişim için cazip/kârlı görünmemeleri, tekel durumu nedeniyle serbest rekabete imkân vermemeleri, uzun vadeli ve yoğun sabit sermaye yatırımlarına ihtiyaç duymaları, "genel çıkar"a hitap etmeleri, vb.) nedenlerden çok, bahsettiğimiz türde niteliksel nedenlerden kaynaklanır. Bir başka deyişle metalaştırılmaları bir yandan onların o ürün/hizmet olmaktan çıkmalarını

getirirken bir yandan da toplumun "toplum olma", kişilerin "bir toplumda olma" his ve arzusunu en fazla duyduğu çeşitli varoluşsal zeminlerin parçalanmasını getirir. İktisada emanet edilmiş bir kamusalın yazgılı olduğu bir "hıyanet".

Böylece, kamusal ve kamusal olmayan arasında nasıl bir ayrım çizgisi çekilebileceği konusunda belli bir mesafe aldığımızı sanıyorum. Gerek bu çizginin tarihiliğini ve kültüre bağımlılığını, gerekse yukarıda kamusala ilişkin bahsettiğimiz ayırdedici özelliklerin birçok mal ve hizmette de bulunabileceğini hatırlatarak, bunun belirsiz bir çizgi olduğunu söyleyebiliriz. Fakat belirsizlik "çizilemezlik" anlamına gelmiyor. Daha çok, ilk olarak, kamusalın pek çok mal ve hizmette şu veya bu derecede erimiş halde bulunduğu anlamına; ikinci olarak da, söz konusu çizginin doğrudan doğruya toplumun öz karar, bilinç ve tercihlerine göre ve ancak bir mücadeleyle -kendiyle, üyeleriyle, iktisatla, vb.- çizilebileceği anlamına geliyor. "İktisadî alan nereye kadar genişletilebilir" sorusu altında tartışmaya çalıştığımız, deyim yerindeyse "soy" kamu mülk ve hizmetlerinin toplumun bu türden bir karar ve tercihini yansıtır. Bunlar, tarihsel ve kültürel olarak oluşturulmuş kamusal bir "gönye"ye vurulduklarında, kamusallık özellikleri en yoğun çıkan, o nedenle de toplumun -kişilere ya da iktisadî mantığa tabi kılmamak konusunda- belli bir konsensus sergilediği mülk ve hizmetlerdir.

Devlet ve kamusal

Kamusal sıfatlı mülk ve hizmetlerin çoğunun içerik olarak belli bir toplumsal ihtiyaca, bir kullanım değerine de karşılık gelmesi toplumu, şu ya da bu tür bir biçim altında bunları gerçekleştirmeye zorlar. Modern toplumda bu iş için en elverişli ve de en "gönüllü" aday devlettir. Devlet, genel çıkarın temsilcisi sıfatıyla, kişi ve işletmelerin sergilediği -özel çıkara endeksli- atomik akıldan farklı, bütüncül bir akıl sergiliyor gibidir. Toplumun bu tür bir akla duyduğu ihtiyaç, devletin bu konudaki "iddialılığı" ve kimi alanlarda (genel savunma, asa-

yiş, vb.) gösterdiği "beceri" bir yerde buluşur ve kamu mülk ve hizmetlerinin "tarihî ihalesi" devlette kalır.

Bir zamanlar yerel toplulukların bizzat yerine getirdiği ve kendi bünyesinde yürüttüğü işler (eğitim, akıl hastalarının bakımı, içme suyu, bent ve kanallar, çeşitli dayanışma biçimleri altında yürüyen "hizmetler", vb.) modern devletin girişi, kapalı geçim ekonomilerinin pazara bağlanması, gelişen toplumsal işbölümü ve uzmanlaşmaya bağlı olarak hızla toplumdan "ayrılır", devletin ve pazarın çekim ve "müteahhitlik" alanına girer. Devlet, "gidemediğim yer 'benim' değildir" ülküsüyle demir ya da kara yolundan gelmiş, karakol, postane, okul ve sağlık ocağı kurmuştur. Artık, toplumun "kamusal hizmetler" için ayırdığı fazla ve kaynaklar onda toplanacaktır. Süreç içinde kamusal hizmetler, kamunun gözünde, sorumlusu ve yapıcısı toplum olan işler olmaktan çıkıp, zorunlu vergiye karşılık devletin zorunlu olarak vermesi gereken bedel-hizmetler haline gelir. Öte yandan devlet, vergiye karşılık hizmet taahhüdünü yerine getirmesine getirmektedir ama, bunları bir hüküm mantığının ince süzgecinden geçirerek, gerektiğinde bir sus payı, rüşvet, tehdit gibi kullanarak, oy ve itaate tahvil ederek; içeriklerini uluslaşma, modernleşme ve kalkınma söylemi zemininde tekleştirerek, amaç ve yapısını iktidar ve pazara göre ayarlayarak. Böylece, ta başından itibaren bir zorunlulukla biçimlenmiş devlet-kamusal ilişkisi, eğitimin karikatürize bir açıklıkla sergilediği gibi (tek tip, "bilimsel", Atatürkçü, "laik", Türkçe, zorunlu eğitim), devletin rakipsiz bir hükümran olarak kamusalı işgâline dönüşür. Toplum ve kamusal aleyhine işleyen bir fasit daire tamamlanmıştır artık: devletin işgâli toplumun kamusallık yeteneğinin zayıflamasına ve bu yöndeki çeşitli kültürel eğilimlerinin parçalanmasına yol açarken, toplumdaki bu kayıp da, bir geri besleme etkisiyle, devletin konumunun daha da güçlenmesine ve toplumun -en azından- kamusal sıfatlı belirli alanlarda devletsiz yaşayabilme cesaretinin daha da zayıflamasına yol açacaktır. Devletle kamusal arasında pratikte ve zihinlerde (dilimizde "devlet", "amme" ve "kamu", pek çok yerde birbiri yerine kullanılabilir sözcükler-

dir) kurulan özdeşlik kanıksanmış, "kamu yararı" devlet kürsüsünde kendinden başka her şeye işaret eden ve çoğu kez bir çıkar veya kârı perdeleyen kusursuz bir tören-söze dönüşmüştür. Toplum ise, kamusala ve bütüncü bir akla duyduğu ihtiyacı dışavuran "Allah devlete zeval vermesin", "Allah devleti başımızdan eksik etmesin" arzusu ile, kamusalın bir karabasan haline dönüşmesini yansıtan "Allah kimseyi devlet dairesine (karakola, hastaneye, vb.) düşürmesin" korkusu arasında gidip gelmektedir. Bu da devlete ihale edilmiş bir kamusalın yazgısıdır: çünkü bu düzeyde, devletin kamusal adına ortaya koyduğu en pozitif şeyler bile, çoğu kez onun, insanlar arasında "toplum"a ve kamusala hayat veren dinamiklerden, dayanışma ve verme biçimlerinden kemirdikleri olarak tecelli eder.

Fakat devlet, ancak bir coğrafi-toplumsal alan üzerinde bir devlet olabileceğinden, tüm kamusalı temsil iddiasını şu ya da bu düzeyde gerçek kılmak da zorundadır. Bu, ana iktisadî motiflerinde ne kadar benzerlik taşıyor olurlarsa olsunlar devletle işletme arasında, -şu, devletin iktisada müdahalesi ya da liberal ekonomide devletin yeri gibi başlıklar altında uzun yıllar tartışılagelmiş- bir kalemde geçilemeyecek bir mesafeyi, hattâ bir "mücadeleyi" gündeme getirir (Keynesçi sosyal refah devletinin, bu bazda, devletin galebe çaldığı bir dönem olduğu söylenebilir). "Bir kalemde geçilemeyecek" diyoruz çünkü, gerek tam istihdam, dengeli kalkınma, bölgeler arası eşitsizliklerin giderilmesi, daha adil bir gelir dağılımı gibi, ancak devlet eliyle yürütülebilir görünen iktisadî politikaların, gerekse -ne kadar zaaf içinde olursa olsun, bugün yeni bir kamusallık için bir imkân olarak değerlendirebileceğimiz- çeşitli kamu mülk ve hizmetlerinin inşâsında bu mesafenin önemli bir katkısı vardır. İşte 1980 başlarından beri giderek artan bir hızla yürürlüğe konan özelleştirme uygulamaları ve son çıkan yasa, bu mesafenin işletme lehine ortadan kalktığını belgeliyor. Devlet, işletme karşısında "mücadele"yi kaybetmiş ve mensubu bulunduğu iktisadî kalkınma "dini" adına (yeni-liberal sözcüler aracılığıyla) öne sürülen "iktisadî alanın sonuna kadar genişletilmesi" şartını kabul etmiştir. Şimdi, bu kabulün somut bir

nişanesi olarak, bir zamanlar "genel çıkar", "kamu yararı" ve bütüncü aklın biricik temsilcisi olma iddiasının tartışılmaz kanıtları olarak güvenle gösterdiği kamu işletmeleri ile diğer kamu hizmeti veren kuruluşları doğrudan (işletmelere satarak veya, satamadıklarını, becerebildiği ölçüde, iktisadî ölçüt ve değerlere tâbi işletmeler haline çevirerek) kendi eliyle iktisadın topraklarına katacaktır.

Kamu emekçileri ve kamusal

Diğer yanda, kamu hizmetlerinde (devletin toplum üzerindeki "modern" tahakkümüne ve kendine uygun bir uluş-toplum oluşturma projesine, en azından karışılmadığı sürece) görece "kolay" ve "garanti" ("bir memuriyete kapağı atmak", "hiç olmazsa bir öğretmen olmak", vb.) bir istihdam kapısı bulan emekçi sınıf kesimleri de yukarıda sözünü ettiğimiz fasit daireden paylarına düşeni alırlar. Kamusaldaki erozyon ve genel itibar kaybı, bu kesimler arasında devletle iktisat arasına sıkışmış bir tutum ve ruh halinin egemenliği şeklinde devam eder. "Ortalama" bir kamu hizmetlisi kendini, ya devletin hak ve menfaatlerini kollayan bir memur ("salla başı al maaşı", "gözlerimi kaparım vazifemi yaparım"), ya memur sıfatı altında kendi çıkarına bakan bir "işini bilir" ("devlet malı deniz yemeyen domuz", "hazinenin bir ucuna yapışmak"), ya da bir emek satıcısı sıfatıyla (devlet adındaki patrona karşı) kendi sınıfsal hak ve çıkarlarını koruyan bir emekçi olmak seçenekleriyle karşı karşıya bulur. Aslında bunlara bir seçenek demek bile zordur, çünkü hepsinin üstünde devletin gölgesi vardır. Örneğin kamu sektöründe üçüncü seçeneğin en güçlü ve en eski temsilcisi olan TÜRK-İŞ ile devlet arasında birbirini adeta "velinimet" olarak görmeye dayanan bir ilişki vardır: yüksek sendikalaşma oranı, çeşit haklar ve belli bir iş güvencesine karşılık devletin yörüngesinden uzaklaşmama vaadi; mümkün olduğu sürece "ulufe"ye karşılık "müesses nizam". Öğretmen hareketi daha "öğretici"dir. Öğretmenler devletin "modernleşme" projesine destek verdikleri sürece sırtları sıvazlanan "yeni

nesil yaratıcıları", "muallim bey"lerdi ve devletin açtığı bu kanalda, elindeki "bilgi meşalesi"yle toplumu "aydınlatmaya" adanmış, yani vermeye dayalı (dolayısıyla da, tarz olarak, bir kamu hizmetlisine daha yaraşır) bir "misyoner" kimliği geliştirmişlerdi. Ancak 1960'ların sonlarına doğru devletin yörüngesinden çıkmaya ve eğitimin içeriğini, toplumla ilişkisini sorgulamaya başladıkları andan itibaren hem kendileri hem de yetiştirdikleri "yeni nesil" devletin "potansiyel suçlular" listesine alındılar ve ilk fırsatta "lâyık oldukları" cezalara çarptırıldılar. Öğretmenler, 1980'lerin sonlarına doğru yeniden kendilerine bakma fırsatı bulduklarında, artık "alelade bir memur" olduklarını gördüler; "modernleşme"nin büyük okulu -iktisat ideolojisi- tedrisata başlamış ve eski "aydınlatıcı"nın aciliyeti ortadan kalkmıştı. İyice ağırlaşmış yaşam koşullarının da etkisiyle yeniden hareketlendiklerinde üzerinde yükselmeye çalıştıkları zeminin hâkim tonu, bir emek satıcısı gözüyle oluşturulmuş mesleki hak ve çıkarlardı.

Kamusalın inşâsı

Bu noktada solun, kendine ve Türkiye toplumuna götürebileceği teklif bir kamu alanının, bir kamusallık kültürünün inşâsıdır. Bu inşâ kuşkusuz, sıfırdan başlayan bir şey değil. İnşânın aktörleri, teorik olarak toplumun ezici çoğunluğunu oluşturan bir nüfustur. Ama belki de hepsinden önce, halen çeşitli gerekçelerle "kamu hizmeti" ya da "kamu kuruluşu" olarak tarif bulunuş alanlarda çalışan kesimlerle, diğer, yapısı ya da tercihleri gereği kamusal bir kaygı taşıyan kesim, grup ve insanlardır. İnşâ, genel hatlarıyla, bir yatak değişimini amaçlar: hüküm ve çıkar mantığından sökün eden fiil, eylem, değer ve kurumlar karşısında, uzun bir yürüyüşle bir ortak varediş/varoluş mantığının ruh verdiği fiil, eylem, değer ve kurumlar inşâ etmek. İnşâ sürecini bekleyen işler şöyle özetlenebilir: a) Kamusalı, devletin bir iktidar oyununun vitrini haline getirdiği "kamusal"dan ayırmak, devletin şahsında bir imkânsızlığa dönüşen kamusalı bir mümkünlük haline çevirmek. Bu, top-

lumun, doğrudan kendisinin addettiği birtakım faaliyet ve alanlarda devletsiz yaşama, kendi başına ve ortak sorun çözme, yazgısını kendi iradesinin ürünü kılma kudretini gösterebilmesini gerektirir. Devlet o zaman gerçekten küçülecektir. b) Kamusalı, fiilî varlığını ve varoluş anlamını coğrafi, toplumsal ve zihinsel alanlar üzerinde bir çıkar ve alma mantığının "bereketli" gelişmesine bağlamış işletmelerin dokuduğu iktisadî alandan ayırmak. Bu, toplumun, kamusal ilân ettiği iş ve hizmetleri ölçüt, değer ve tarz olarak iktisattan farklı bir şekilde yapabilmesini, organize edebilmesini gerektirir. İktisat o zaman gerçekten küçülecektir. c) Tarihsel ve toplumsal bir yolculuk içinde kimi sorun, şey ve alanları kamusal ilân edip bizzat doldurmak/inşâ etmek. Bu da, toplumun, gerektiğinde işletmeleri gerektiğinde devleti tecavüz ettiği kamusal alanlardan çıkaracak, kamusala boyun eğdirecek yeğinlikte tanımlayıcı, karar verici ve uygulayıcı bir kamusallık gücü kazanabilmesini gerektirir. Kamusal o zaman gerçekten büyüyecektir.

Bu yönde belli bir olgunluğa erişmiş bir kamusal alanda kamu mal ve mülklerini camiye, kamu hizmetlerini ise adalet hizmetine benzetebiliriz.

Kamu malı, tıpkı bir cami gibi, devlet karşısında ve tek tek bireyler karşısında dokunulmazdır; bütün bireylere eşit uzaklıktadır, özel amaçlarla kullanılamaz. Toplumun ortak sorumluluğundadır. Kullanım, yararlanma, bakım, vb., sorunları bu ortak sorumluluk altında çözülür.

Kamu hizmeti, tıpkı adalet hizmeti gibi, devletten ve tek tek bireylerden bağımsızdır; bütün bireylere eşit uzaklıktadır, özel amaçlar için kullanılamaz. Toplumun ortak sorumluluğu altında, toplum için ve toplum adına yürütülür. Tıpkı adalet hizmeti gibi, her zaman toplumun belli bir emek ve kaynak ayırmasıyla yürüyecektir; paraya vurulduğunda epeyce pahalıya da çıkabilir, ama, tıpkı adalet hizmeti gibi, tabiatı gereği - hizmetten yararlananlar açısından- bedava da olabilir. Onun için piyasası yoktur. Kâr kokmaz, çünkü amacı birileri için maddi bir menfaat sağlamak/üretmek değil, toplumsal bir ihtiyaçtır: tıpkı adalet hizmetinin amacının mevcut yasa bazında

toplumun sürdürülmesi ve selameti olduğu gibi. Ölçütleri kendine hastır ve iktisat dışında kurulmuştur: tıpkı adaletin bağımsız, tarafsız, eşit, adil, vb., olması gibi. (Adalet hizmeti ve caminin tabiî ki böyle olacakları -veya olmaları gerektiği-, çünkü onların zaten iktisadî alana dahil etmediğimiz, devletten ve tek tek bireylerden ayrı düşündüğümüz mülk ve hizmetler oldukları söylenerek, bu benzetmenin uygun olmadığı iddia edilebilir. Doğrudur. Ama bizim sorun ettiğimiz şey de tam bu: Onları niçin devletten ve tek tek bireylerden ayrı ve de iktisadî alanın dışında tutuyoruz? Bize bunu "doğal olarak" yaptırtan şey ya da "gizli" bilgi neyse, aynı referansla, kamusal mülk ve hizmetlerin de böylesi bir konum kazanması gerektiği niçin söylenemesin.)

Böyle konumlandırılmış bir kamu hizmetini, üslûp ve tarz olarak, devletten ve iktisattan ayıran şey, onun adı üstünde, sözcüklerin sade anlamıyla kamuya hizmet etme işi, yani bir verme biçimi olmasıdır. Öyleyse, toplumun kamu hizmetlerini devralışı ile onlara armağanlık özelliğini yeniden iade etmesi ancak bir ve aynı süreçte vücut bulabilir. Eğer bu doğruysa, halen kamusal sıfatlı hizmetlerde çalışan emekçi sınıf kesimlerinin bu süreçteki rolü hayatî bir önem taşıyor demektir: söz konusu armağan(lar)ın birinci eli, somut öznesi ve taşıyıcıları olmak.

Önceki bölümlerde de bahsettiğimiz gibi böyle bir role soyunmak, bu emekçi sınıf kesimlerinin önüne sadece devletin geriletilmesi ya da devlet destekli iktisadın saldırısının (özelleştirme uygulamalarının) püskürtülmesi gibi birtakım savunmacı, dışa dönük görevler değil, aynı zamanda belirli içe dönük görevler de koyar: Devletin *memurluğundan* kamunun *temsilciliğine* geçebilmek ve kendi insanca yaşam (şu, egemen söylemin ısrarla hak ve çıkar mücadelesi olarak zikrettiği) mücadelesi yanında, kamusalın inşâsı için de mücadele verebilmek. Her şeye rağmen devletten ve "ben"den ayrılabilmek, çoğu zaman adını bilmediğimiz, yüzünü bir kere ya görüp ya görmediğimiz "tüm ötekiler" adına, "tüm ötekiler" için bir insanca yaşam tasarlayabilmek, içinde bulunduğumuz kamu hizmetini bu tasarımın bir imkânı, bir belirtisi haline getir-

mek. Söylediğimiz şey, aslında pek yeni de sayılmaz: işçi sınıfının dayanışma kültüründe, bu dünyada bir insan olmanın bir gereği olarak hissedilen yalın bir arzu halinde hep vardı.

Kamusalın başarısı ve mimarisi konusunda birkaç söz

Her kamusal faaliyetin/hizmetin içeriği, somut biçim ve amaçları, kuşkusuz, ancak kendine has bir tarzda ve, herkesten önce, o hizmette bizzat yer alan toplum kesimleri tarafından belirlenebilir. Ancak tartışmamızın seyri açısından, genel de olsa birkaç noktayı belirtmek yararlı olabilir:

a) Bir kamusal hizmetin yürütülmesine katılan tüm üyeler, görevi, konumu ya da işi ne olursa olsun, kamunun bir bölümü olmak sıfatıyla, faaliyet ve hizmet konusunda eşit ölçüde karar sahibi olmalıdır.

b) Bir kamusal hizmet toplumdaki bütün varoluş tarzlarının varlık hakkı, denkliği ve meşrûluğunu esas alır; "başarı"sı farklı varoluş tarzlarına cevap verebilme, ama aynı zamanda onları ortak bir anlamda da buluşturma derecesiyle "ölçülür".

c) Toplumun hiçbir üyesi, herhangi bir gerekçeyle kamusal hizmetten mahrûm edilemez; hizmetten yararlanma konusunda tüm üyeler salt potansiyel olarak değil fiilen eşittir.

d) Bir kamu hizmetinin "performansı", etkinlik ve verimlilik gibi -iktisadın izini taşıyan- değerler yanında, insanlarda bir topluma ait olduğu duygusunu yaratma, besleme ve teyid etme derecesiyle "ölçülür".

Kamusalın tözü

Sol açısından insan toplumsal bir varlıktır ya da insanın topluma varlık (insanlık) borcu vardır. Çünkü insan ancak bir anlam olarak kurulabilir, anlam peşindedir, anlamdır. Ve anlamı yaratan ve bağışlayan yegâne makam toplumdur. Doğmuş ama toplumdan mahrûm bırakılmış bebeğin insan olma mucizesi yarım kalır. Bu borç en somut bir şekilde aile, aile çevresi, hı-

sım akraba, mahalle/köy, vb. gibi, bilfiil topluma katılış sürecini yaşadığımız toplum-parçalarına karşı duyulur ya da onlar tarafından hissettirilir. Geleneksel toplum -salt yaşayanlara karşı değil, yaşayanların sebebi tüm atalara karşı da duyulmasını istediği- bu borcun cemaatin sürekliliğini sağlayıcı ve "insanlaştırıcı/toplumsallaştırıcı" gücünün farkındadır. Onu olumlayan ve hatırlatan birçok ayin, ritüel ve değer barındırır. Yeni üyesine, borcunu ödediği oranda "mecliste" yer ve itibar verir. Artık yaşlanmış anne-babasına bakmayan evlat, cemaat nazarında muhtemelen en büyük suçlardan birini işlemiştir. Askerlik, dişi ve ana olan bir vatana borç kabul edilir. "Hemşehri, çamurdan da olsa hemşehridir" (bir şekilde borcunu ödeyecektir). "Aslını (borcunu) unutan, inkâr eden adam değildir". Dışarı giden biri geride kalanlarla tek tek helalleşir. Ölüm döşeğindeki kişi ile cemaat üyelerinin birbirinden son isteği "hakkını helal etmesi"dir. Çünkü gidene ya da kalan(lar)a geçmiş ve içte bir borç çukuru yaratmış bir hakkın telafisi, en sahici biçimiyle, ancak her iki taraf da yaşadığı sürece mümkündür.[4] Ancak kişi ile toplum arasındaki bu ilişki, "borç" sözcüğünün yerleşik çağrışımından çok farklı bir armağan/karşı-armağan ilişkisidir. Çünkü söz konusu borcun ne bir "veresiye defteri"nde kaydı vardır, ne de böyle bir kaydı tutulabilir. Örneğin "yememiş yedirmiş", "giymemiş giydirmiş" bir anababanın "hakkı 'ödenmez'".

Toplumsal mekân genişledikçe, toplumsal yaşam hızı ve seyyaliyeti arttıkça, aidiyetler/kimlikler çoğaldıkça, somut birey üzerinde "hakkı" olanlar uzaklaşıp "adsızlaştıkça" bu borç so-

4 Her türlü rastlaşma, buluşma, ayrılma, barışma, kutlama ve törenin açılış ve/veya kapanışını oluşturan "el öpme" ayini bütünüyle bu borcun simgesel teyidi olarak görülebilir. Görece daha yeni (yaşı küçük) üye, eski üyelerin elini öper: elinizde büyüdüm, bende hakkınız var, size olan borcumu unutmadım, eğer bu borcu ödeyemiyorsam ya da ödeyemezsem bilin ki bu elimde olmayan nedenlerledir.

Yine, modern toplumun "uygar ya da nezaketli davranış" altında topladığı birçok davranışta da, benzer bir şekilde, bir armağana karşılık borcun hatırda olduğu belli edilir: ..... -teşekkür ederim; ..... -sağol; vb. "Lütfen"deki incelik, karşı tarafa yapılmış bir zorunluluk ya da görev çağrısı değil, bir gönüllülük, bir içtenlik daveti olmasında yatar.

yutlaşır. Toplumun kendisine armağan ettiği mucizeye karşılık kişinin sunacağı karşı-armağan geleneksel form ve ayinler altında ifade edilemez hale gelir. Mesele bundan ibaret olsa fazla bir sorun yoktur. Yapılacak tüm iş, önü sonu, yeni zamana uygun biçimler yaratabilmektir. Ama, modern dönemde iki odak, adeta birbirinin genel desteğinde, doğrudan doğruya ilişkinin özünü de tehdit etmektedir: devlet ve iktisat ideolojisi. Modern devlet, maddi ve manevi bir atakla, bu borcu kendisine karşı duyulması ve nakit (vergi) olarak ödenmesi gereken sahici bir borca çevirir. Ondaki gönüllülüğü, içten gelen verme arzusunu bir görev emrinin -arkasında ceza ve zor bekleyen- kuru yükümlülükleri haline getirir. İktisat ideolojisi ise, açış konuşmasına, ne kişinin topluma ne de toplumun kişiye hiçbir borcu olmadığını söyleyerek başlar. Kişi kendi akıl, güç ve imkânlarını kullanarak kendi kendini yaratacaktır. Borç yoksa, armağan da yoktur. Kişi ile toplum arasındaki ilişki -arkasında açlık ve sefalet bekleyen- bir alacak/verecek ilişkisine çevrilmiştir. Modern toplumda kişi, "bedavadan" hiçbir şeye "konamayacağı" gibi, eğer aklı başındaysa, "bedava" hiçbir şey de veremez.

Bundan dolayıdır ki devletin mantık ve icraatında kamusal, özünde, vergi ve itaate karşılık hükmedenin ödediği bedeldir; kamu hizmetlisi, aldığı ücrete ve her durumda nasiplendiği itaate karşılık görevini yerine getiren bir emir kulu, bir devlet memurudur. İktisadî mantık (özellikle de onun yeni-liberal versiyonu) açısından ise kamusal diye bir şey yoktur ya da böyle bir şey olduğu söylense bile, tıpkı diğer mal ve hizmetler gibi, bu işe talip girişimciler (devlet veya işletme) tarafından uygun bir bedel karşılığında üretilebilecek mal ve hizmetlerdir. Fakat devlet, bu türden bir-iki iş (genel yönetim, asayiş ve güvenlik, adli hizmetler, savunma ve vergi toplama) dışında iyi bir girişimci değildir, onun için de her aklı başında girişimci gibi, yapamayacağı, kâr edemeyeceği işlere girişmemelidir.

Geliştirmeye çalıştığımız tartışmanın -hâlâ kaygan gibi duran- zemini açısından ise kamusal, toplumun, başta yeni doğanlar ve doğacak olanlar olmak üzere, ayrım gözetmeksizin tüm üyelerine borçlu olduğunu hissettiği, *verme* sancısı çekti-

ği bir armağan ambarıdır: kilidi ve sorumluluğu, yaşayan toplumdan başka hiçbir makamda bulunamayacak ortak bir dünya.[5] Burada kamu hizmet(lis)ini uyaran, harekete geçiren güç, yani kamusallık kültürünü besleyecek anadamar bir karşılık, bedel ya da itaat beklentisi değil, ancak varlık borcu gibi "ödenemez" bir borcun altında kalmama duygusu olabilir. Belki de ek bir bilgi: Toplumun nabzı atmadığında duran insanın kalbidir. Buna "karşılık" kamusalın bir kamu hizmetlisine verebileceği en "pahalı" şey bir aidiyet, bir evindelik, bir eser bırakma duygusudur. Armağana karşılık başka bir armağan: toplumsal bir itibar, geniş ve açık bir alın.

Fakat hatırlatmak gerekir ki, kamusalı çaprazlayan bu tür çeşitli geleneksel, kültürel eğilimlerden bahsedebilsek de, bu konuda ne "bilimsel" ne de toplumsal herhangi bir zorunluluk vardır; olmadığı ölçüde de kamusal ancak, kendi hayat yolunu kamusal bir anlamla taahhüde sokmuş insanlar eliyle, yani insanî, etik bir seçimin ürünü olarak tecelli edebilir. Ama şurası kesin ki, böyle bir seçimin açtığı yolda bizi, unutuşa bıraktığımız kimi değer ve bilgiler yanında, tadını bilmediğimiz birçok yeni duygu, bilgi ve tutum beklemektedir. O nedenle kamusal, bir hayat rehberi olarak geleneğin iyice yıprandığı; moderni temsil eden devlet ve işletmelerin ellerinde bize sunacak malûm rehberlerden başka bir şey bulunmadığı bu konak yerinde, sadece yeni topraklar arayan iktisadın ya da "bensiz olmaz" diyen devletin yasak bölgesi değil, aynı zamanda yeni bir hayat rehberinin de keşif alanı olabilir.

Aralık 1995, sayı 80 - Şubat 1996, sayı 82

---

5 Kamusalın, gerek birey ve toplum, gerekse birey ve öteki arasındaki gerçek "boşluğu" canlandıran ve canlandırdığı ölçüde de her bir birey kadar, şu adına toplum dediğimiz -bireylerden öte- bir canlıya da hayat veren bir "nimet" olma özelliği, çeşitli hizmetlerde imgesel olarak da bulunabilir: eğitim bir "çocuk"u, "bilge"lerle dolu uzun bir yolculuktan sonra "adam" eder, topluma tanıştırır; sağlık hizmeti, "tabip"in şahsında, toplumun hiçbir üyesinden "ayrılmama" kararını, bunun için çırpınışını belgeler; yol, demiryolu, mektup, "kuşun kanadıyla bir haber", vb., insanları doğrudan doğruya birbirine bağlar, "kavuşturur", ancak "mahşerde söndürülebilecek" bir hasrete bir müjdeyle son verir.

Nasıl Bir Dil?

Sol politika dili üzerine düşünceler

TANIL BORA

Hem genel kamuoyunda, hem sol politikada dilsizleşmenin yaşandığı zamanlardayız. "Sözün tükenmesi" anlamında değil - tersine, çok "ağır" sözler, iletişimi kilitleyerek veya baskı altına alarak hüküm yürütüyorlar. Dilin otomatiğe/ezbere bağlanması, alış-verişsizleşmesi, 'tik'e benzemesi anlamında bir dilsizleşme var.[1] Bu dilsizleşmeyi aşmak, dili 'çözmek', apatiye, atomizasyona vb. en tahammülsüz olması icabeden sol açısından özellikle ciddi bir politik sorun; ve -elbette başka şeylerin yanısıra- politika dilinin de tartışma konusu edilmesini gerektiriyor. Bu denemenin amacı, bu tartışma gerekliliğine dikkat çekmek.

Sorunun özü, sol politika dilinin politik dilsizleşmede pay sahibi olması, en azından dilsel kilitlenmeyi (ve kendi dilsel kilitlenmesini!) mesele yapmaması. Ama bunu tartışmaya geçmeden önce Türkiye'de kamusal dilin ve yerleşik politik dilin sorunluluğu üzerinde biraz durmak gerek. Çünkü kamusal dilin sorunluluğu, sol politika dilinin oluşturulmasını önemli oranda güçleştiren bir etkendir - hegemonik bir politik dilin

1 Söylemeye gerek yok, kastımız, "gramer bakımından birtakım içeriksiz kelimelerin değil, fakat kavramların ve önbilgilerin (nosyonların) bütünü olan dil"dir (Gramsci, *Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, Belge Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1986); ve söylemdir.

oluşturulmasının önemini o oranda arttıran ve oluşturulması halinde etki menzilini artıracak bir etken...

Türkiye'de kamusal dil ve politika dili

Nilüfer Göle, iyimserce, Türkiye'nin "dillendiği"ni dillendiriyor: ("Neler, nasıl değişti Türkiye'de?" sorusu üzerine)

> "Son 20 yıllık zaman dilimini ele alırsak, en önemlisi Türkiye dilleniyor. Gerçeklerini, düşlerini serbestçe ifade etmenin yollarını arıyor. '80'li yıllarda karikatür dergilerindeki tiraj patlaması bunun bir göstergesiydi. Oğuz Aral'ın kurduğu karikatür ekolü resmî dili mizah ile kuşattı. '90'lı yıllarda konuşma dili de kendini ifade etme, zenginleştirme yolları bulmakta. Örneğin özel radyo kanalları (herhalde televizyon da kastediliyor-TB), ideolojiler ile kemikleşmiş, resmîyetten tutulmuş dili çözüyorlar."[2]

'80'lerde Türkiye toplumu hakikaten "dillendi" mi? Yoksa, 'pseudo (gûya)-kamusal dil'in fiiliyatta yol açtığı 'gizli' dilsizlik, yerini jargon çoğulculuğu kılığında açık dilsizliğe mi bırakmış oldu?

Gellner'i izleyerek, uluslaşma/ulus-devletleşme sürecinin belirleyici önemdeki bir aşamasının "ulusal dil"in inşâsı olduğunu gözönüne alırsak, Türkiye'de dilsel uluslaşmanın lâyıkıyla kotarılamamış olduğunu söylemeliyiz. Bir ulusal dil birliğine ulaşılmıştır; gerçi o dil birliği bile toplumsal mutabakata dayanmamış, derin tartışmalar, keskin taraflaşmalar yaratmıştır, ama durumu 'idare' edebiliriz. Ancak kamusal dil bakımından idare edemeyiz. ('Kamusal dil'le, sen-ben ölçeğinden taşan, anonim ilişkilerde, tekil veya çoğul üçüncü şahıslarla iletişimde kullanılan dili kastediyorum.) İlköğretimden geçmiş her TC vatandaşının birbiriyle her zeminde asgari iletişimini 'güvenceleyecek' yaygın bir kamusal dil, eksiktir; veya 'aşırı asgari' düzeydedir. Bu 'aşırı asgarilik', iletişimde dilsel kısırlıktan

2 *Aktüel*, 17-23 Eylül 1992, s.43.

öte sorunlar doğurur. Kamusal iletişimde sözcüklerin anlam kaymaları, daha doğru ifadeyle sözcüklerin içinde devindiği mantıksal yapı ve zihinsel mekanizmalardaki uyumsuzluklar/'mutabakatsızlıklar', "dilde özensizlik"le açıklanamayacak kadar büyük ve 'ilginç' boşluklar yaratır. Alt-kültürel ortamları ve jargonları dışına çıktıklarında, yaşam dünyaları itibariyle 'yabancı' olan insanların birbiriyle iletişim kurması zordur, gerilimlidir. Televizyoncu mikrofonlarının bir konuda görüş sormak için uzatıldığı "sokaktaki vatandaş"ların çoğunlukla sergiledikleri kekemelik, "ekran heyecanı"ndan ziyade, üçüncü şahıslara hitap etme tedirginliğindendir. Üçüncü şahıslarla iletişim, somut münasebetlere bağlı olarak kodlanmıştır ve kodlama-dışı sorular veya hitaplar insanları 'açığa' düşürür. Bu, "eğitim seviyesi"nden kesinlikle bağımsız -en azından 'özerk'- bir sorundur- çünkü biraz da eğitim sayesindedir! 'Kamuoyu/medya profesyonelleri' belki gerilimsizlikleri bakımından bu 'kamusal dilsizlik' içinde ayırdedilebilirler; ama hayır, onların dili de jargonlaşınıştır ve 'ahali'nin onları taklide yeltenmesi durumu iyice umutsuzlaştırır, iletişimsizliği pekiştirir.

Türkiye'de kamusal dilin bu sorunlu halinde, Osmanlıcadan 'arıtma' yoluyla sentetikleştirilen bir Türkçeye geçişin sıkıntıları elbette büyük pay sahibidir. Söz konusu geçiş, toplumun ve entelijensiyanın dilini değiştirmesi anlamına gelmiştir; ve özellikle 'kamu önünde' kullanılan dil hızla değişime zorlanmıştır. Türkiye'nin siyasal kültüründe kamusallığın devletle özdeşleşmesi çok belirleyicidir; kamusal dilin resmî-devletlû bir dil olmasını getirmiştir. Kamusal dilin oluşumuyla sıkı sıkıya ilintili olan politika dili resmî-devletlû dille uzun müddet özdeştir, bugün de genellikle onun parçası veya daha 'özerk' söylemlerde türevi durumundadır. Hasan Bülent Kahraman'ın saptadığı gibi, Türkiye'de dilin olanaklarını genişleten temel -hattâ yegâne- aracın politik söylev olagelişi,[3] resmî-devletlû dil ile politik dilin ve kamusal dilin örtüşmesinin getirdiği daraltıcılığı pekiştirmiş olmalıdır. Böyle olunca, "devlet işleri"nin

3 "Söz Söze Karşı", *Gösteri*, Eylül 1989, s.42-46.

"normal vatandaş"a uzun süre -esasen hâlâ- uzak ve erişilmez kalması, başlıbaşına, kamusal dili 'imkânsızlaştırmıştır'. Kaldı ki, geç ayrışan ve ayrımları göreceli düzeyde kalan resmî-devletlû dil, politik dil ve kamusal dil silsilesi, dolaylı, çağrışımları donmuş, fazlasıyla kalıpçı özellikleriyle, yeniden-üretilmeye fevkalâde elverişsizdir. Belâgat, 'hikmetli söz' istisnaidir; belâgat diye yapılan, çoğu kez hamasettir. Türkiye'de politikanın oligarşik yapısının belki en simgesel belirtilerinden birisi, 'politik katılım' için bir tür şifre olan bu kapalı dildir. Gerçi, Nilüfer Göle'nin iyimserliğine dayanak oluşturan "çözülmeler" yok değil...

Popülist politika erbâbı, '50'lerden beri politika dilini gündelik dille telif etme yolunda adımlar attı; '80'lerde, Özal'ın dili, bu menzilde herhalde önemli mesafeleri katetti. Keza, Nurdan Gürbilek'in saptadığı gibi, taşranın dillenmesi, toplumsal-kültürel düzeyde gözden kaçırılmaması gereken bir olgu.[4] Ve tabiî, "resmî dil" açısından kıyamet alâmetleri: Nilüfer Göle'den demeç alan *Aktüel*'in 'süzme' bir nümunesi olduğu '80'ler haftalık dergiciliğinin öznesiz-nesnesiz 'adlandırıcılığı' var...[5] Sonra, demecinde örnek verdiği özel radyo/TV'lerin dili var: Eğlencede, 'rap' stili sözdizimli, devletlû medyanın resmîyetine 'alternatif' olarak 'samimiyet' adına üretilen ve sadece hediye vaadleri ardında 'fon' teşkiline yarayan bir lâubalilik dili; enformasyonda, devletin sansürlü 'haber dili'nden sapmayan veya sadece dolaysız (çoğu kez açıkça maddi) çıkarları doğrultusunda tahrifat amacıyla "objektif-gibi-yapma"nın raconunu da bir yana bırakmak üzere sapan bir dil... Bu, eğreti bir "çözülme"; bir pseudo (gûya)-çözülme. Dildeki cari serbestleşme, toplumsal bir "dillenme" -herhangi bir "dillenme"!- anlamına gelmekten, 'alternatif' bir iletişim -giderek, herhangi bir iletişim!- zemini oluşturmaktan çok uzak. Bir kamusal dilin yokluğunda, veya kamusal dilin 'aşırı asgari' olduğu şartlarda, 'göreli' bir serbestleşmeden söz etmek anlamsızlaşıyor.

4 *Vitrinde Yaşamak*, Metis Yayınları, İstanbul 1992; özellikle "Vicdan ve Teknik", s.98-108 ve "Bastırılmışın Geri Dönüşü", s.109-117.

5 Yine Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, "Adlandırılmak", s.37-51.

Bir "çözülme"nin, bir 'göreli'liğin ona nispetle tanımlanıp anlamlanacağı bir kadraj, bir koordinat sistemi yok çünkü!

Neticede, 'olmayan' ('aşırı asgari') bir kamusal dilin "çözülmesi", vatandaşların yalanları/tahrifatları/şifreleri tespitte zorlanmasından, onlar için dünyanın 'bildik' bir dünya olmaktan daha da uzaklaşmasından başka bir şeye yaramıyor. Tıpkı, Gregor Gysi'nin, Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nin çözülüşünün Doğu Alman vatandaşları üzerindeki şoka uğratıcı etkilerini tartışırken, politik dildeki değişimin yarattığı intibak zorlukları hakkında anlattığı gibi:

> "Demokratik Almanya'da hepimiz, politikada yalan ile hakikati ayırdedebilecek mekanizmaları bulduğumuzu zannediyorduk.(...) Satır aralarını okumakta ustalaşmıştık.(...) Bugünkü sorun, onca zahmetle oluşturduğumuz bu mekanizmaların artık işe yaramamasıdır. Bu mekanizmalarla, Bonn (Batı Alman-TB) politikasının ve yeni medyaların hakikatleri ile yalanları ayırdedilemiyor. 1990 sonbaharındaki seçim kampanyasında bir eski Demokratik Almanya yurttaşının bana epey öfkeyle söylediği şu sözleri, pek istemeyerek, ama gerçeğe uygun olarak aynen aktarıyorum: 'Honecker'in ne zaman yalan ne zaman hakikati söylediğini bilirdik. Kohl, Lafontaine (Sosyal Demokratların önderi-TB) ve siz de ise yalanı-doğruyu ayırdedemiyoruz. Gazeteler ise beni aydınlatmaktan çok kafamı karıştırıyor.' Hakikatle yalanı ayırdedememek, ruhen baskı yaratıyor ve insanlarda güvensizliği derinleştiriyor."[6]

Sol politika ve dil

Gysi'nin anlatımı gayet güzel hicvediyor: Batı'da olduğu gibi dört başı mâmur bir kamusal dilin varlığı, hiç de 'sağlıklı' bir iletişimi güvencelemiyor. Bu demektir ki, sosyalist, veya 'sadece' sol, radikal demokratik-özgürlükçü bir yaklaşım, "bir kamusal dil"in inşâsından fazlasını istemelidir. Bu talep, kamusal dille örtüşmese de onun önemli bir belirleyeni ve parçası da olan poli-

6 *Der Spiegel*, 10.6.1991, s.34-35.

tik dil bâbında daha da vurgulu olmalıdır. Yerleşik (estabilished) politika dili -bütün dünyada-, ne denli 'ortak dil' haline gelmiş de olsa -hattâ geldikçe daha da fazla!- (ucu) kapalı bir dildir. Kendisini başka yaşam dünyaları içinde yeniden üretmez. (Çünkü) kendisi de, kendi dinamiği, ritmi, gerçekliği olan bir (sadece bir!) yaşam dünyasının dilidir. Başka yaşam dünyalarına 'uyarlanma', nüfuz etme, diyalog oluşturma yatkınlığı yoktur. Dillendirdiği politik alanın toplumsal hayattaki belirleyiciliğinden gelen baskınlığına güvenir. Nitekim, bütün yaşam dünyaları ve bütün 'dil'ler, bu baskınlığa tâbi olur. Böylece politik dil, Habermas'ın ifadesiyle, başka "yaşam dünyalarını sömürgeleştirir".

Politik dilin demokratikleşmesi, başlıbaşına bir hedef olmalıdır. Politik dilin demokratikleşmesi, herkes tarafından ve herkesin durduğu yerde, her yaşam dünyasının içinde kullanılabilir hale gelmesi demektir.

Politik dil kalıpsızlaşmalı ve dolayısıyla uzmanlık jargonu niteliğinden arındırılmalı, kutsal havası dağıtılmalı; her diyalogta, her hitapta yeniden kurulan ucu açık bir dil haline gelmelidir.

Oysa Türkiye'de sol politikanın dili, resmî politik dilden veya resmî kamusal dilden yapısal olarak ayrışabilmiş değildir. Ucu açık bir dil, kesinlikle değildir: "Birlikte düşünme"yi kışkırtmayan, bu nedenle sesli düşünme payı taşımayan, nihai bilgiye daima vâkıf, birlikte aydınlanmacı değil hep aydınlatıcı bir dildir. Muhatabıyla karşılıklılık ve alışverişlilik gözetmez. Alçakgönüllü olmayan, dahası narsisist bir dildir: Kendini duyurmakla 'yeteri kadar' hazza kavuşur; bu nedenle 'tebligat'a, onunla sağlayacağı etkinlikten bağımsız olarak başlıbaşına politik anlam yükleyebilir. Ciddi bir 'sıcaklık' eksikliği vardır: Seslendiği, iletişim kurmaya çalıştığı insanlardan haberli olduğunu içselleştirememiş, dolayısıyla bir duygudaşlık yansıt(a)ma-yan, empati kaygısı taşımayan bir dildir.[7]

---

7 Sol politika dilinin bu gibi sıkıntılarına getirilmeye çalışılan tanımlarda, sevgili Şükrü Hatun'un önemli katkısı vardır: Yorumlarıyla olduğu gibi icraatıyla, yani tabip hareketindeki uğraşında "dilimiz"i 'açmaya' azami özen gösteren üslûbuyla da...

Tanımlamalarda, adlandırmalarda, ideolojik/siyasî tasniflerde kalıpçılık, boğucu düzeydedir. Üstelik kalıplarımızdan, kavramlarımızdan, rumuzlarımızdan fazlasıyla eminizdir. 'Söz'lerimizin içeriklerinden, anlamlarından emin olmak belki iyidir; ama biz, salt söylenmeleriyle o içerikleri, anlamları iletmeye muktedir olduklarını sanırız. "DKÖ" dediğimiz zaman bundan "Demokratik Kitle Örgütleri" anlaşılması gerektiğini 'biliriz' -bu tanımın kendisi zaten doğa olayı kadar yalın bir gerçeğin ifadesi olarak işlem görür-; "DKÖ"nün bu anlama geldiğini bilmeyenleri peşinen devre dışı bırakırız. Oysa bu kısaltmayı 'bilmeyebilenler' hiç de az değildir, bunların hepsi 'apolitik' falan da değildir. Ama olsun, biz yine "DKÖ" deriz ve bununla tam teşekküllü bir bilgi, veri ve çağrışım yığınını iletiğimizi varsayarız. Böylelikle politikamızı/dilimizi paylaşabilmeyi bir imtiyaz haline getirmiş oluruz... Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*'da, rumuzların kolaylıkla politik hileye yarayabildiğine değinir: Her seferinde "Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü" yerine kısaca "NATO" demek sadece vakitten ve lâftan tasarruf sağlamakla kalmaz, Atlantik'e kıyısı olmayan NATO üyelerinin böyle bir ortaklıktan ne çıkarları olabileceği şüphesinin akıllara takılmasını önler.[8] Her rumuza Marcuse'nin işaret ettiği bu kuşkuyla bakmamızda ve rumuz imal etme hevesimizi gemlememizde fayda yok mu?

"DKÖ" rumuzundan daha vahim bir örnek olarak "halkların kardeşliği" şiarını alalım. "Yaşasın halkların kardeşliği!" sloganı, sosyalist sol açısından, "belli" bir slogandır: Şovenizme, ayrımcılığa, milliyetçi kışkırtmacılığa karşı çıkışı ifade eder. Şimdilerde alabildiğine körüklenen anti-Kürt Türk şovenizmine karşı bir toplumsal seferberlik yaratmak gerekliliği ortada; ve bu gereklilik, sol platformlarda umumiyetle, "halkların kardeşliği" kampanyasının yükseltilmesi gereğiyle özetleniyor. Bununla kastedilen, "Yaşasın Halkların Kardeşliği!" sloganını mümkün olan her yerde yinelemek, "Halkların Kardeşliği" konu başlıklı paneller vs. düzenlemek, bildirilerde/yazı-

8 *Tek Boyutlu İnsan*, May Yayınları, 2. basım, İstanbul 1975, s.117.

larda "halkların kardeşliği" lâfzını demirbaş haline getirmek, bir "Yaşasın Halkların Kardeşliği!" mitingini tahayyül etmek oluyor. Bütün bunlar, yapılabildiği ölçüde, sadece, zaten bu konuda kafası ve gönlü açık insanlara hitap edebilecek, onların moralini yükseltebilecek etkinlik tasarıları. Çünkü, "halkların kardeşliği" lâfzını tekrarlama ve yayma katsayısıyla orantılı olarak, onunla kastettiğini iletebileceği ve yayabileceği yanılsamasına dayanıyor; "halkların kardeşliği" ile kastedilen şeyi, bunu 'zaten' bilmeyenlere, dahası bu lâfzı "bölücülük" olarak algılayanlara anlatma kaygısını içermiyor. Kuşkusuz, "halkların kardeşliği" şiarından habersiz olan, o şiarın içinde ürediği düşünce dünyasının dışında bulunan veya onu "bölücülük" diye bellemiş olanlar arasında, asla söz geçirilemeyecek şoven, fanatik insanlar vardır - bunların sayısı muhtemelen az da değildir. Fakat, bu şiarla karşı çıkılan şovenizm dalgasına içi ısınmayan, memlekette yaşananlar hakkındaki resmî açıklamalardan tatmin olmayan, olup bitenlere bütün olarak lânet eden insanlar da her yerde vardır - şovenizm dalgasının kabardığı yerlerde, örneğin kimi Ege kasabalarının çarşı esnafı içinde bile vardır.

İşte sol bir politikanın dili, sloganlarını her yerde tekrarlama, aynı şiarı ve imzayı her yerde sergileme otomatizmine bağlanacağına, tek-tük bile olsalar o insanlara erişebilme kaygısını taşımalıdır; kendisinden ziyade o insanları yüreklendirme, o insanların huzursuzluklarını dillendirme, o insanları çoğaltma yeteneğini göstermelidir. Bunun için, 'veri' birtakım sözcüklere/sözlere yapışmış çağrışımları gidermek, veya çağrışımlarını yitirmiş 'veri' sözcükleri/sözleri sorgulamak, anlam kilitlenmelerini aşacak akıl yürütmeleri iletmek, 'varsayılan' manevi-duygusal değerleri en yalın insanî saiklerden başlayarak söylem içinde 'kurmak' gerekir; kısacası, malûmuyla meçhûlüyle, somutuyla anonimiyle, üçüncü şahıslara hitap etme kaygısı gerekir. Üçüncü şahıslara hitap etme kaygısı içermeyen bir dil kamusal bir dil olamaz; dolayısıyla politik bir dil de olamaz, jargon olarak kalır.

Kuşkusuz, bir politik-ideolojik mesajın esasen ikna etmesi

mümkün olmayan kesimler vardır; bunlar o politik-i çizginin karşıtlarıdır. Hiçbir politik hareketin, dilini, kı... nı ikna etmeye dönük kurgulaması beklenemez. Ama galiba, hegemonik olmayı isteyen, hegemonik olmaya yetenekli bir politikanın dili, karşıtlarına yani/ve asla ikna olmayacaklara bile hitap edebilmelidir. İllâ ikna etmek üzere veya (olmazsa!) tehdit etmek, yıldırmak kastıyla değil, karşıtlarının bile 'gerçekliğine' ve düşünce dünyasına nüfuz edebilme yeteneğini ve hassasiyetini göstermeye dönük bir hitap olacaktır bu. Zaten muhatabı üzerindeki etkisinden ziyade, kendi politik konumunu ahlâken ve programatik olarak olgunlaştırıcı katkısı, artı, 'üçüncü şahıs'lar üzerindeki etkisi ile önemlidir.

Solun en güçsüz halinde bile onu salt moral açıdan değil, ideolojik ve pratik düzeyde ayakta tutacak aslî önemde bir vasfı, "nesnelliğini" mutlaklaştırarak sabit 'durum'lara/'konum'lara saplanmaması, 'insanlık durumları'nın değişebilirliğini göstermek olmalıdır. Solun sözünün ve dilinin de daima bu değişebilirliğin sezgisini iletmesi gerekir. Elbette değişebilirlik iletisiyle, "gün olur, devran döner" avuntusunu -kolayca tehditkârlık izlenimi verebilen bir avuntudur bu- kastetmiyoruz.

Hal-i hazırdaki sol politik dil ise, karşıtları ve asla ikna olmayacaklar bir yana, zaten ikna olmuş olanlar dışında herhangi bir kimseye sözünü eriştirebilecek halde değildir; bu kaygıdan uzak görünmektedir. Sol, örneğin İslâmcı hareketin her şartta ve inançsız da olsa herkese "tebliğ" yaparak sergilediği hevesten, inattan ve enerjiden yoksun. İslâmcı hareketin tebliğ cevvaliyetinin sınırlarını, ucu kapalı (Kur'ani) bir 'program', söylem ve dille kayıtlı olması çiziyor. Bu, bir sorunsa, onları ilgilendirir. Ama, İslâmcıların naif örneklerini sundukları, herkese, ama herkese lâf anlatma heves ve enerjisi, lâfın herkese gidebileceği ve gitmesi gerektiği inancı, bizi pekâlâ ilgilendiriyor. Çünkü bu hal ve davranış, söylediğinden emin olmanın, söylediğini önemsemenin, söylediğinin dünya ve insanlık için, herkes için, ve hitap edilen somut insan/lar için de 'iyi' olduğuna inanmanın göstergesidir. Bu hal ve davranış içine girme-

den, kâmilen politik olmak mümkün değildir, en azından anlamlı değildir. Türkiye'de sol, '70'lerde bu inada ve 'naif' özgüvene -hiç değilse bir müddet- sahip olmuştu. Herhalde, "tebliğ" yapma pratiğinin içeriksel ve davranışsal olarak 'ezbere' dökülmesiyle birlikte, o özgüven 'naifliğini' yitirip kendinden menkûl hale geldi - böylece hayat damarlarını yitirdi.

Sol politikanın, hattâ sol politika dilinin tıkanmışlığı, elbette dil becerisizliğine indirgenemez. Dil becerisizliğinin veya dilin donmuşluğunun kökünde, sol politikanın ("politika yapma"nın) meslekleşmesi ve ayrışık bir alan (yaşam dünyası) olarak başka alanlardan (yaşam dünyalarından) yalıtılması yatıyor. Bu, severek kullanılan damgayla, "burjuva politikası"ndan başka bir şey değildir. Somut yaşam dünyalarıyla, özgül toplumsal pratiklerle teması olmayan, kendisini oralarda yeniden üretmeyen bir politikanın dili, elbette kuş diline dönüşüyor. Bu eksikliği, kısa yoldan, "pratik" ve eylemlilik eksikliği ile karıştırmamak gerek. Bir politik hareketin mesajının bir özgül alanda örgütlenmesi ve 'sesini' çıkarması, ne denli etkili ve ağırlıklı olursa olsun, gerçekten o alanı devrimcileştiren bir pratik anlamına gelmez. "Politika yapma"da ve politik dilde devrimci bir dönüşüm, politik hareketin veya mesajın kendisini o (ve her!) özgül alanda, o alanın özgül çelişkileri ve somut hayatiyeti içinde yeniden üretmesini ve yeniden dillendirmesini gerektirir.

Bu da, politikanın merkeziyetçi olmayan, çoğulcu (hattâ anarşizan ve icabında 'federatif'!) bir tasavvuruna ve örgütlenmesine bağlı olsa gerek. Malûm: Yaşadığımız kapitalist toplumda her özgül toplumsal pratiği, her faaliyet alanını bölen bir ortak payda var. Bu ortak payda tespitine dayanarak geleneksel sol politikada -genelde geleneksel politikada- yapılan şey, önce o ortak paydanın çekip çıkarılarak, özgül alanlardan yalıtılarak bir kozada 'politikleştirilmesidir'. Her toplumsal pratiğin, her özgül alanın, bu dolayımdan geçerek dışarıdan politikleştirilmesi öngörülür. Alternatifini düşünelim: Her özgül alanı bölen bir ortak paydanın varlığı, her özgül alanın içsel olarak ve içeriden politikleştirilebileceği anlamına gelmez

mi? Ortak payda, her 'işlemin' tekilliği ve özgüllüğü içinde bütünsele dahil olmasını, bütünselin yeniden-üretimini güvenceler. Ortak paydayı yalıtıp bir "kendinde-şey" haline getirmeden, 'yerinde' harekete geçirmek, politikanın 'yabancılaşmasını' önleyecektir. Özel olarak kısmici, yalıtımcı bir perspektifte ısrar edilmiyorsa; bunun neticede bütünsel bir insanî-toplumsal projeyi yeniden üretmemesi için de sebep yoktur.

Haldeki sol politika diline yönelik özeleştiriden, bir mükemmel dil 'damıtmaya' girişmek, elbette sentetikliğin eğretiliğini taşır. Popüler-demokratik bir söylemin dayanacağı bir dilsel temel, kavramlardan öte bir simgeler, deyişler vs. dizisi, Şerif Mardin'in kullandığı anlamda bir "kök-lehçe" elbette olacaktır.[9] Said Nursi nasıl İslâmi yaşam dünyasını modern zamanlara uyarlarken geleneksel İslâmi kök-lehçeye dayandıysa; bizim de sol politika "yapılan" ortamlarda soluk alıp veren bir kök-lehçeyi hesaba katmamız gerekiyor. Bir başka çok önemli gereklilik, popüler-demokratik söylem üretme yeteneği ile, demagojiyi, popülizmi, 'popçuluğu' ve medya profesyonelliğini karıştırmamaktır.[10] Politika dilini medya-odaklı, medya-ba-

---

9 Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İletişim Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1992, s.15-19

10 Ertuğrul Kürkçü, 1992'nin solda belki de en 'hit' kitabı olan Melih Pekdemir'in *Anne Bak Kral Çıplak!*'ını (Başak Yayınları, Ankara 1992), -"pop devrimcilik" yakıştırmasını da imal ederek- bu açıdan eleştirdi: "'Sol'un kendi gerçekliğini 'medyanın yaratığı popüler imajlar'la ve 'tüketim malları piyasasının kalıpları'nı tekrarlayarak tazeleyebileceğinin bir yanılsama olduğunu ileri sürdüm. Kitabın Pekdemir'in gerçekliğinin yerine 'hınzır ama masum çocuk' imajını geçirerek bu yanılsamayı yeniden üretmesini eleştirdim." (*Kitap Gazetesi*, 1 Eylül 1992, s.27) Bu önemli bir tartışmaydı, derhal polemikleşip hızla olup-bitmesi, dolayısıyla "tüketilememesi" kötü oldu. Tartışma konusunun önemini vurgulamakla, Ertuğrul Kürkçü'nün kitaba yönelttiği "popçuluk" eleştirisine haklılık biçmiyorum: *Anne Bak Kral Çıplak!*'ın, sol politika dilinin ucu açık hale getirilmesi, demokratikleştirilmesi açısından ipuçları ve bir 'temel kaygı' içerdiğini düşünüyorum. (Kimi yerde polemiğin 'zevki'ne kapılıp bu yönelimlerini bizzat boğuyor - belki de pek çok yerde, ama olsun!) Mecazlar okuru (Yalçın Küçük tarzı) büyüleyip aklını 'bağlamacasına' değil, izah eşliğinde, sesli düşünmenin '(ucu) açıklığı' ile kullanılıyor: Burada, sanıyorum, "popüler imajları" ve "piyasa kalıplarını" uyarlama cinliğine sığmayacak bir niyet ve özen var. "Çıplak Kral"ın -belki 'fazla iyimserce' bakarak- "politik dili ucu açık hale getirme" olarak gördüğüm yönelimini 'bozan' hattâ onunla çelişen etmen, bence, 'merkez'ci ortodoksisi. Kitabın bu yönüne de te-

ğımlı olmaktan çıkarmak,[11] 'aracısız' toplumsal-insanî ilişkilerin dilini (bu demektir ki öyle ilişkileri) 'rehabilite' etmek, buna bağlı olarak, hedeflenmelidir...

Aralık 1992, sayı 44

---

mas eden kapsamlı bir eleştirisi, *Birikim*'in geçen (43.) sayısında yeralmıştı: İsmail Soytemiz, Şimdi Kraldan Daha Çıplak "Antinomia", s.69-81.

11 *Birikim*'in Ağustos 1990 (16.) sayısında "Geçen Ayın Birikimi"nde bu sorunu tartışmıştık: "Siyaset Medya Odaklı Hale Gelirken", s. 3-6.

Yeni kavramlar yeni sorumluluklar

ŞÜKRÜ ARGIN

Walter Benjamin, bir yazısında, "dil neyi iletir?" sorusunu şöyle yanıtlar: "Kendisine karşılık düşen tinsel özü". Ve devam eder: "Dil şeylerin dilsel özünü iletir. Ancak bunun en açık ifadesi dilin kendisidir. O halde, 'dil neyi iletir?' sorusunun yanıtı 'her dil kendini iletir' şeklindedir". Benjamin daha sonra oldukça önemli bir noktayı vurgular: "Bu tinsel özün kendisini dil aracılığıyla değil, dilde ilettiğinin bilinmesi temel bir önem taşır".[1] Bu satırlar, dil ile yaşantı arasındaki sözde (var olan) mesafenin, uzaklığın aslında var olmadığını, başka bir deyişle, böyle bir "kopukluk" yaşantısının bile kendi varlığını söze, yeni dile borçlu olduğunu açık bir biçimde gösteriyor.

Kuşkusuz, dil insanî toplumsal yaşamın onsuz olunamaz bir parçası. Ancak bu, toplumsal yaşamın bütünlüğünü kendinde kurmayı üstlenmiş, en azından böyle bir bütünlükten söz etmeyi mümkün kılan, dolayısıyla bir anlamda bütünlüğün kendisi olan bir parçadır; hattâ taşıdığı tarihsel anlam yükleriyle bu bütünlüğü kuşatan bir parçadır karşımızda olan. Gerçekten de karşımızdadır. Bizim dışımızda duran, ister istemez kendimizi karşısında bulduğumuz bir ayna gibi, bizi ve ilişkilerimizi

1 Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, Çev: Haluk Barışcan, Metis, 1993, s.170.

yansıtır; ancak karşısında kayıtsız kalamadığımız, bizi kendimize çekidüzen vermeye zorlayan, dolayısıyla bizi ve ilişkilerimizi biçimlendiren bir aynadır bu. "Hakikat"i gösteren ya da daha doğrusu, gösterdiğinin "hakikat" olduğunu iddia eden bir aynadır bu; başka bir deyişle, "hakikat" ile "hayal"in birbirine karıştığı bir girdap.

Dil, kendimizi ifade etmenin salt bir aracı değil, bir biçimidir ya da daha doğrusu kendisidir. Yaşantılarımızı, hislerimizi, arzularımızı dile getirdiğimiz kadar, dile getirdiklerimizi yaşamak, hissetmek, arzulamak durumunda da kalırız. Öyleyse, yaşamımızdan ne kadar sorumluysak, kullandığımız dilden, yani dile getirdiklerimizden ve kuşkusuz aynı zamanda dile getirmediklerimizden, başka bir deyişle konuştuğumuz ve sustuğumuz şeylerden de o kadar sorumluyuz.

Eğer dili gerçekliğin salt yansıması ya da yansıtılma aracı olarak görmüyorsak, toplumsal ve siyasal çatışmaların, mücadelelerin dil aracılığıyla olduğu kadar, dil üzerinde de gerçekleştiğini görmemiz kolaylaşır. Politika yapma, bir anlamda dili kuşatma, mevcut sözcükleri ve kavramları ele geçirme, bunları olduğu gibi veya yeni anlamlar yükleyerek sahiplenme ya da dışlama ve bu yolla bazı insanları çeken, doğal olarak bazı insanları da iten "sözel dünyalar" kurma işidir. Politika, bu "sözel dünyalar"ın hayata geçirilmesini, sözde değil, gerçekte yaşanan dünyalar haline getirilmesini amaçlayan bir etkinlik biçimi olarak görülebilir. Dolayısıyla, politikanın dille ilişkisi olumsuz anlamda pragmatist bir ilişki olamaz, olmamalıdır. Çünkü dil, politika yapmanın kendini ifade etme aracı olduğu kadar, belki de daha çok, onun kurucu bir ögesidir de. Bir bütün olarak dil, bu dilin içerdiği sözcükler, kavramlar bir amaca, diyelim ki iktidara ulaşmak için kullandığımız, artık işe yaramadıklarında terk ettiğimiz ya da terk edebileceğimiz basit araçlar değildir. Dil, basit bir iletişim aracına indirgenemez, yüklendiği toplumsal-tarihsel anlam yükleriyle, kendisini kullananlara asla kaçınılamayacak sorumluluklar yükleyen bir canlılığa sahiptir. Kullandığımız dil, bizim politika yapma tarzımızın ufkunu belirler. Öyleyse, tıpkı bireyler arası ilişkilerde

olduğu gibi, politik alanda da konuştuğumuz ve sustuğumuz şeylerden sorumluyuz.

Bütün bu nedenlerle, "sol politikanın, hattâ sol politika dilinin tıkanmışlığı"ndan[2] söz edilen bu dönemde, solun tarihi bir de dilden, yani kullanılan ve terk edilen, sahiplenilen ve dışlanan ya da yitirilen sözcüklerden, kavramlardan, sloganlardan ve sözel tiklerden hareketle okunabilir ve okunmalıdır. Burada böylesi bir okumaya kalkışmayacağım. Her şeyden önce bunun için gerekli olan donanıma sahip olduğumu sanmıyorum. Ancak yine de, zaten başka yerlerde başlatılmış olan böyle bir okuma sürecine az da olsa katkısı olabileceğini umduğum izlenimlerimi, sezgilerimi dile getirmenin yerinde olacağını düşünüyorum.

Konu dil olunca, hattâ bunu sadece sol politika diliyle sınırlamaya çalışsam bile, nereden başlayacağımı bir türlü kestiremiyorum. Bu nedenle, tamamen kişisel bir anıyla başlamama izin verin.

1980 sonrasında izlediğim, biraz politika kokan ilk panellerden birini, liberal olarak adlandırılabilecek iki entellektüel ile sıkı Marksist görüş ve tavırlara sahip iki sanatçının, sanat-politika ilişkisi üzerine yaptıkları tartışmayı ve izleyicilerin sesli-sessiz tepkilerinin de dahil olduğu atmosferin bende yarattığı izlenimleri anımsıyorum. Bu paneli izlerken, kuşkusuz, '80 öncesinde, yani sol söylemin entellektüel yaşam üzerinde göreceli hegemonyasından söz edebileceğimiz dönemlerde izlediğim tartışmalara ve bu tartışmaların yaşandığı atmosferlere ilişkin eski izlenimlerimi de zihnimde taşıyordum. Beni önce şaşırtan, ancak daha sonraları nedenini anlamaya çalışmaktan çok daha şaşırtıcı bir haz duyduğum şey şuydu: Burada, sanki liberaller ile sosyalistlerin rollerinin değişmiş olduğunu görmüştüm. Liberaller "hayatın gerçekleri" üzerine konuşmakta ısrar ettikçe, sosyalistler kendi fikrî yapıları içindeki "ütopya" ögesini öne çıkarmayı, "olan"dan çok "olabilecek olan" ya da "olması gereken"ler üzerinde durmayı tercih ediyorlardı. Kuş-

2 Tanıl Bora, "Sol Politika Dili Üzerine Düşünceler", *Birikim* 44, Aralık 1992.

kusuz, reel olarak var olanın olası alternatiflerini tasavvur etmek gibi son derece olumlu bir işleve sahip olan ütopyanın, sosyalist düşünce geleneği içinde zaten eskiden beri önemli bir yeri vardı. Ancak ben öyle bir izlenim edinmiştim ki, sanki "ütopya" burada, ileriye dönük bir refleksiyonu değil, bir geri çekilmeyi, "gerçeklik"le yüzleşmeyi değil, ona gözlerini kapamayı, başka bir deyişle "şimdi"yle hesaplaşmayı, onu aşmayı değil, sadece unutmayı amaçlıyor gibiydi. Oysa, anımsadığım kadarıyla, '80 öncesinde durum sanırım bunun tam tersiydi: Liberaller "ideal"lere, sosyalistler ise "gerçek"lere sarılırdı.

Sosyalistler, şimdi anımsamak oldukça güç ama, "gerçek"lerden söz etmeye başladıklarında, salondaki atmosfere "hakikat"in büyüleyici sesi hâkim olur, izleyiciler bir yana, çoğu kez karşıt görüşü savunan tartışmacılar bile bu ezici havanın etkisi altına girerlerdi. "Hakikat"i dile getirdiğine inanan sözün gücü ve bu gücü onaylamak zorunda kalan sessizlik, gerçekten istenilir bir durum olup olmadığı bir yana, ama işte benim eski tartışma atmosferlerine ilişkin kişisel izlenimim buydu. Oysa burada, açıkçası "hakikat"in el değiştirdiğini görmüştüm. Sosyalistler, "ideal" bir toplumda sanat-politika ilişkisinin nasıl olacağı ya da olması gerektiği üzerinde durmaya çalışırken, liberaller doğal olarak, olduğu kadarıyla "gerçek"te bu ilişkinin ne olduğu üzerinde durmayı tercih ediyorlardı. Roland Barthes'i izleyip, her dil kavgasının karşı tarafı "sessizliğe kıstırıp", onu "her türlü sözden iğdiş" etmeyi amaçlayan bir "son sözü" söyleme arzusu içerdiği düşünülürse,[3] sözün gücünün (ki çoğu durumda bu, aslında gücün sözüdür) kendini karşı tarafta yarattığı sessizlikte gösterdiği söylenebilir. İşte bu anlamda, sosyalist söylem bu panel boyunca sadece bir kez, o da başlangıçta "Halepçe katliamı" dolayısıyla Kürt realitesi hakkında konu dışı bir şeyler söylerken gücünü göstermiş, daha sonraki "sessizlik"lerin hemen hemen tümü liberal söylemin hanesine yazılmıştı.

Daha sonraları, genel olarak solun, özel olarak da sosyalist solun yaşadığı hızlı prestij kaybı süreci içinde, bu panelde

3 Roland Barthes, *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, Çev: Tahsin Yücel, Metis, 1993, s.189.

edindiğim kişisel izlenimin genellik kazandığını, derinleştiğini gördüm. Politik çöküşün en açık ifadesi kendisini yaygın bir "dilsizleşme" biçiminde gösteriyordu. Şimdi dillenen liberalizmdi. Her şeye piyasanın dili egemen oluyordu. Sol, '80'li yıllar boyunca çok şey yitirmiş, çok acı çekmişti; ama en önemlisi "hakikat"i dile getirme inancını yitirmesi, en acısı da "sessizliğe kıstırılma"sı oldu.

> "Radikal düşüncenin zayıf düşmesi, sözcüklerin iktidarını, iktidarın sözcüklerini büyük ölçüde arttırır. 'İktidar hiçbir şey yaratmaz, olanı devşirir yalnızca'... Devrimci eleştirinin tezgâhında dövülmüş sözcükler, partizanların silahları gibidir; savaş alanında terk edildiklerinde karşı devrimin eline geçer ve savaş esirleri gibi angaryaya tâbi tutulurlar... Her türden ideoloğun, egemen seyirlik toplumun bekçi köpeklerinin işi budur; en tahripkâr kavramların içerikleri boşaltılır ve sürüp giden yabancılaşmanın hizmetinde dolaşıma sokulurlar yeniden: Yeni tersyüz edilmiş dadacılık. Böylece reklam sloganlarına dönüşürler. Radikal eleştirinin kavramları, proletaryayla aynı kadere mahkûmdur: Tarihlerinden yoksun bırakılır, köklerinden koparılır ve iktidarın makine kafalı insanlarının öğüttüğü bir hammadde haline getirilirler."[4]

1960'larda yazılan bu satırlar, 1980'lerde yaşadıklarımıza şaşırtıcı bir biçimde denk düşmüyor mu? Eskiden iktidarı korkutan kavramlar, sloganlar şimdi "piyasa"da değil mi? İlginçtir, yukarıdaki satırların anlamını, okumayı bitirip sokağa çıktığını anda, gazete bayiinin vitrininde bir borsa dergisinin kapağını gördüğümde kavramıştım. Eski sol dergileri andıran, kızıl bayraklar taşıyan bir kalabalığın resmedildiği bu kapakta iri harflerle şu yazılıydı: "Bütün Ülkelerin Yatırımcıları Birleşin". '80'ler ve '90'lar boyunca basında, televizyonda ve sokaklarda buna benzer birçok örnek gördük, görmeye de devam ediyoruz.

Kuşkusuz bütün bunlar, piyasanın "gizli el"inin eski radikal

4 Mustapha Khayati, "Esir Alınmış Sözcükler - Bir Situasyonist Sözlüğe Önsöz", Çev: N. Gürbilek, *Defter*, 1988, s.59.

kavram ve sloganları bilinçli bir biçimde "ti"ye alması olarak görülemez. Ama yine de, eskiden korkulan ya da çekinilen kavram ve sloganların, şimdi içerikleri boşaldığı ya da anlamları silindiği için tamamen başka amaçlarla, yukarıdaki örnekte olduğu gibi, çoğu kez doğrudan piyasanın hizmetinde kullanılmaya başlandığı da ortada. Bir benzetme yapmak gerekirse, eski radikal kavramların, Kızıl Ordu'nun şimdi pazarlarda satılmaya başlanan orak-çekiçli armalarıyla aynı kaderi paylaştıklarını söyleyebiliriz; ironik bir hüzünle vitrinleri süsleyen metalar olarak...

Nurdan Gürbilek, '80'li yılların kültürel iklimine ilişkin son derece önemli ve anlamlı saptamalar yaptığı kitabında, bu süreci oldukça çarpıcı biçimde tanımlar:

> "Kuşkusuz dilin her zaman hayalî bir yönü vardır, her dönemde bazı kavramlar önem kazanırken diğerleri gözde(n) düşer. Ama '80'lerin farkı, bunu yaparken dille olan ilişkimizi de kökünden değiştirmeyi başarması, tanıdıklığı ya da yaşanmışlığı tümüyle dışlayan keyfî bir dili yaşar kılabilmesi, dille hakikat arasındaki ilişkiyi koparırken hayalî bir dili sahiciymiş gibi gösterebilmesiydi. Şöyle örneklenebilir: '80'lerin egemen söyleminde 'emek' ve 'sömürü' kavramları gözden düşmekle kalmadı, tümüyle bir yananlamdan, bir çağrışımdan, bir ideolojik yükten ibaret kaldı; yok edilmek ya da bir an önce unutulmak istenen bir solculuğu, onunla özdeşleştirilen bir bönlüğü ya da iktidarı simgeler oldu. Bu süreç o kadar hızlı yaşandı ki, kısa bir süre içinde yokluğu, yoksulluğu dile getiren kavramlar bir zamanlar hatırlattıkları durumlardan tümüyle farklı anlamlar kazandı; ilkelliğin, demodeliğin ya da çağdışı olduğu varsayılan bir iktidar talebinin, hemen unutulmak istenen bir deneyimin, bir olumsuzluk olarak 80 öncesinin kodlarından ibaret kaldı. Dahası, hakikat arayışının kendisi bönlükle özdeşleştirildi".[5]

Bu satırlarda dile getirilen görüşler, "dilsizleşme" denilen durumun, sadece kavramların yitirilmesinden ibaret olmadığı-

5 Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi*, Metis, 1992, s.21.

nı, çok daha temelde "hakikat arayışı"nın yitirilmesini, deyim yerindeyse böylesi bir arayışın giderek daha imkânsız bir çaba olarak görülmesini ifade ettiğini gösteriyor.[6]

Sosyalist söylem açısından bu "dilsizleşme" süreci, kuşkusuz sadece onun kendi içsel sorunlarına ya da reel sosyalizm pratiğinin dünya çapında yaşadığı köklü ve yaygın çöküşe bağlanarak açıklanamaz. Çok daha genel bir bağlam içinde, büyük harfli "Hakikat"in peşinde olan modernist "büyük anlatılar"ın sonunu ilân eden postmodernist iddia ile yakından ilişkili bir durum bu. İçinde yaşadığımız toplumsal, siyasal, kültürel atmosfer, "Hakikat" üzerinde tekel kurmayı imkânsızlaştıran, böylesi bir iddia taşıyan ya da böylesi bir iktidar talep eden tüm söylemleri, anlatıları sorgulayan, bunların totaliter karakterini açığa çıkaran; büyük harfli değil ama, küçük harfli "hakikat"lerin çoğulluğunu, çeşitliliğini gündeme getiren, farklılıkları ortadan kaldırmayı değil, tanımayı ve olumlamayı öne çıkaran bir atmosfer. Böylesi bir atmosfer içinde, "Hakikat"i tekelinde tuttuğuna inanan solun "dilsizleşme"si (ki buna, aynı biçimde konuşmaya devam eden solun sesini kitlelere duyuramaması da dahil) bence kaçınılmaz bir durumdu. Ve yine bence, sol

---

6 Orhan Koçak bir yazısında, Gürbilek'inkini de dahil ettiği üslûp için, "yaslı bir ses bu" diyor: "yas tutan kişinin sesi, yetim kalmış bir ses: Kendisine kavramsal çerçevesini ve konuşma gücünü veren anlayıştan uzak düşmüş, şimdi dünyada daha yalnız olduğunu anlamaya başlamış bir ses". Kuşkusuz doğru bu. Ancak bu sesin, yaslı olduğu kadar umutlu, en azından umudu yitirmemeye çalışan bir ses olduğu da ortada. Konuşma gücünü -en azından şimdilik- yitirmemiş; her şeyin bir imaja, görüntüye dönüştüğü bir dünyada, "bakışlarımızı vitrinin dışındaki bir hayata" çevirebilecek bir dil arayan; şimdi antika fiyatına satılan "ondokuzuncu yüzyıldan kalma bazı ibriklerdeki", "veremli işçilerin soluklarıyla birlikte cama üfledikleri kan damlaları"na gerçek anlamını teslim etmeyi, yani ne kadar imkânsız olursa olsun "hakikat"le buluşmayı arzulayan bir ses bu. Dolayısıyla, bu sesteki "yas"ın kaynağı, eskiden huzur veren bir "anlayış"ın yitirilmesi değil, "hakikat"le buluşabilmenin imkân ve imkânsızlıkları arasındaki sonsuz gelgitmiş gibi geliyor bana. Belki de bu yüzden, ben bu sesi geçmiş zamana dönük "yaslı" bir ses değil, umut ve umutsuzluk arasında gidip gelen ve bütün zaman kiplerine yayılabilen "hüzünlü" bir ses olarak algılıyorum. Ancak, tek başına yazma eylemi bile, şimdilik umudun ağır bastığını gösteriyor. Gerçekten de, "hakikat"le buluşma, belki de hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olduğu için çekici olan bu arzu olmasaydı, konuşmanın ve yazmanın herhangi bir anlamı olabilir miydi? Orhan Koçak'ın yukarıda sözü edilen makalesi için bakınız: "Deneme, Kitle Kültürü, 'Sahicilik'"..., *Birikim* 40, Ağustos 1992.

açısından bu "dilsizleşme"nin, potansiyel olarak son derece olumlu sonuçlar içerdiği de söylenebilir. Gerçekten de, her şeyi tüketici bir biçimde içerdiğini iddia eden bir dilin, sonunda bizzat kendisinin tükenmesi kaçınılmaz olduğu kadar olumlu bir durumdur da. Bu nedenle, yaşanan bu "dilsizleşme" sürecinin, solun, her şeyden önce ideolojinin "biz ve onlar" diye ikiye bölünmüş donuk dünyasından kurtulup, "biz ve ötekiler" ayrımına dayanan daha esnek ve daha hoşgörülü bir dünyaya geçmesi bakımından gerekli ve yararlı bir "duraklama", ardından yeni ve daha güçlü bir melodi getirecek bir "es" olduğunu düşünebiliriz. Kısacası, soğukkanlılığı yitirmeye gerek yok; "Hakikat"i tekelinde tuttuğunu iddia etmeden de, yaşadığımız hayata ilişkin hakikî, sahici şeyler söylemek mümkün. Ve sol, eğer varlık nedenini yitirmek istemiyorsa, bunu başarmak, yani yeni, sahici bir dil yaratmak zorunda.

Dil ile "hakikat" ilişkisi ne kadar sorunlu bir ilişki olursa olsun, yine de dilin temelinde belirgin bir "hakikat arzusu"nun yattığı söylenebilir. Ne kadar "platonik" bir nitelik taşırsa taşısın bu arzu, bir anlamda dilin varlık nedenidir. Bunu, dilin bireyler arası ilişkilerdeki kullanımında bile görmek mümkün. Karşımızdaki söylediklerimizden bırakın açıkça şüphelenmeyi, sadece bizde böyle bir kaygı yarattığı anda, bırakın yalan söylemeyi, doğruyu söylerken bile dilimiz kilitlenir, ağzımızdan dökülen sözcükler kendi anlamlarına ihanet eder, sadece başka şeylere işaret eden seslere dönüşürler; anlam artık sözde değil, sessizliktedir. Bu boğucu durumdan kurtulmanın tek yolu, yeni bir ses bulmaktır, şeylerden söz ederken onlara hakikî anlamlarını verebilecek yeni, sahici bir ses; gücünü yeniden ortaya koyabilecek dili bulmaya çalışan bir ses... Bireyler arası ilişkiler düzeyinde bile var olan bu "hakikat arzusu", kuşkusuz kamusal ilişkiler düzeyinde, özellikle de politik alanda kendisini daha belirgin biçimde hissettirir.

Öyleyse, yanıtlanması gereken soru şu: "Hakikat"ten değil, "hakikat"lerden söz edildiği, Nietzscheci anlamda "perspektif"lerin hakikatlerin tek kaynağı olarak görüldüğü, başka bir deyişle "hakikat"in ontolojik değil, epistemik bir değer olarak

kabul edildiği bir dönemde, dilin sahiciliğinden söz edebilir miyiz? Ya da daha doğrusu, bu bakımdan, dilden ne umabiliriz? Eğer çok fazla şey ummuyorsak, böyle bir şeyden söz edebileceğimizi düşünüyorum. Dilin sahiciliğinden, şimdilik, dilin kendi dışındaki bir "hakikat"e denk düşmesi ya da böyle bir "hakikat"i deşifre etmesi gibi son derece iddialı değil, ama daha makûl bir şeyi, dili kullanan öznenin böyle bir "hakikat"i yakaladığı ve dile getirdiği inancına sahip olmasını ve bu konuda başka özneleri de ikna edebilmesini anlayabiliriz. Kuşkusuz burada asıl önemli olan, ikincisi, yani başkalarını ikna etme değil, birinci koşuldaki samimiyettir.

Bunu biraz daha açıklayabilmek için yine uzun bir alıntı yapmama izin verin. Tanıl Bora, solun "dilsizleşmesi" ve yeniden "dillenme" imkânları üzerine kaleme aldığı, daha önce de sözünü ettiğimiz bir denemesinde şunları yazıyor:

> "Halihazırdaki sol politik dil..., karşıtları ve asla ikna olmayacaklar bir yana, zaten ikna olmuşlar dışında herhangi bir kimseye sözünü eriştirebilecek halde değildir; bu kaygıdan uzak görünmektedir. Sol, örneğin İslâmcı hareketin her şartta ve inançsız da olsa herkese 'tebliğ' yaparak sergilediği hevesten, inattan ve enerjiden yoksun... Bu hal ve davranış, söylediğinden emin olmanın, söylediğini önemsemenin, söylediğinin dünya ve insanlık için, herkes için ve hitap edilen somut insanlar için de 'iyi' olduğuna inanmanın göstergesidir. Bu hal ve davranış içine girmeden, kâmilen politik olmak mümkün değildir, en azından anlamlı değildir".[7]

Sol politika dilinin zaafı, Tanıl Bora'nın da söylediği gibi, bu dilin "tebliğ" yapma pratiğinin "içeriksel ve davranışsal olarak 'ezbere' dökülmesi"nden, "böylece hayat damarlarını" yitirmesinden kaynaklanıyor. Yine Bora'nın söylediği gibi, bunun en köklü nedenlerinden biri de "sol politikanın ('politika yapmanın') meslekleşmesi ve ayrışık bir alan (yaşam dünyası) olarak başka alanlardan (yaşam dünyalarından) yalıtılması"dır. Sol,

7 Tanıl Bora, *a.g.y.*, s.25.

özellikle de sosyalist sol, reel politika yapma tarzını hemen hemen aynen benimseyerek aslında kendi varlık nedenini aşındırdığını fark edemedi. Sosyalist solun, dolayısıyla da sosyalist söylemin "hayat damarlarını", "sahiciliğini" yitirmesinin temel nedeni, politik alanın diğer yaşama alanları üzerindeki hegemonyasını reddeden, tam da bu reel politika yapma tarzını aşmayı amaçlayan bir çizgi izlemek yerine, bu hegemonyayı tanıyan ve dahası bunu kendi politika yapma tarzı içinde yeniden üreten bir yola girmesi olmuştur. Böylece sosyalist sol, Foucault'nun "söylem cemaatleri" dediği, "işlevleri söylemleri korumak ve üretmek olan", "ama bunu, söylemleri kapalı bir alan içinde dolaştırmak için, bu yüzden onu yitirmeyecek şekilde dağıtmak için"[8] yapan kapalı gruplaşmalara dönüştü. Oysa, "politika yapma"da ve politik dilde devrimci bir dönüşüm, "politik hareketin veya mesajın kendisini o (ve her!) özgül alanda, o alanın özgül çelişkileri ve somut hayatiyeti içinde yeniden üretilmesini ve dillendirilmesini"[9] gerektiriyordu. Bu dönüşümün gerçekleştirilememesi, süreç içinde solun, özellikle politika dışı yaşam alanlarının somut sorunlarını dile getirmeye çalışırken kullandığı dilin büyük ölçüde "yapaylaşma"sına yol açtı. Başka bir deyişle, sosyalist solun kendi politika yapma tarzını, bu somut sorunların politik gündeme getirilmesi üzerine inşâ etmek, bu yaşam alanlarının özgül çelişkilerini politikleştirmeyi kendi içinde bir amaç olarak görmek yerine, bütün bunları, ancak politik iktidarı ele geçirmenin zorunlu koşulu sayılan "kriz durumu"nu yaratma ya da derinleştirmenin araçları olarak görmesi, kaçınılmaz olarak kullanılan politik dilin sahiciliğini yitirmesini getirdi.

Sosyalist sol, işçilerin ücret artışı, daha iyi çalışma koşulları sağlama, kadınların sırf kadın olma sıfatıyla karşılaştıkları sıkıntılar, öğrencilerin akademik talepleri gibi, doğrudan politik karakter taşımayan somut sorunlarla ilgileniyordu; ama bütün bu sorunların ancak "sistem değişikliği" gibi uzun vadeli bir

8 Michel Foucault, *Ders Özetleri 1970-1982*, Çev: Selâhattin Hilav, Yapı Kredi Bankası., 1992, s.23.

9 Tanıl Bora, *a.g.y.*, s.25.

çözümü olduğuna inandığı, çoğu durumda seslendikleri insanların bu "gerçek"i göremeyecek bir bilinç düzeyinde olduklarını düşündüğü için ve her şeyden önce bizzat kendisi bu sorunları dile getirirken "asıl sorun bu değil, başka bir şey" olduğu yolunda bir iç konuşma durumu yaşadığı için bu "ilgi" yapay, sahici olamayan bir ilgi oluyordu.

Hattâ Türkiye'de solun kendi temel kavramlarıyla ilişkisinin bile, aslında büyük ölçüde hayalî bir ilişki olduğu söylenebilir. Örneğin: Sol, kafasında yüce bir amaca doğru ilerleyen hayalî bir proletarya kavramı taşıyor, ancak gerçekte bu sınıfı oluşturan somut insanların somut ihtiyaçları onu pek ilgilendirmiyor ya da en fazla bu amaca ulaşmanın araçları olarak ilgilendiriyordu. Kendi "gerçek" çıkarlarının bilincinde olmayan ve tek başına bırakılırsa asla olamayacak olan bir sınıfa bilinç götürme misyonu sosyalist sola ve profesyonel sosyaliste bir yücelik duygusu veriyor; ancak bu da, üstlenilen misyonun tersine, ilişki kurulmak istenen sınıfla bağların giderek daha fazla kopmasına, dolayısıyla da böyle bir ilişki kurmak için kullanılan dilin büyük ölçüde hayalî, sahici olmayan, yapay bir dil haline gelmesine yol açıyordu.[10] Bu nedenle, Gürbilek'in değindiği "emek", "sömürü" gibi kavramların gözden düşmesi,

10 Terry Eagleton, ince ve hoş esprilerle dolu bir romanında, kahramanlarından biri olan Bahtin'i tanıtırken, şöyle yazar: "Örgüte biraz da proletaryayla bağ kurmak için girmiş, ama üye işçi sayısının çok az olduğunu görünce, gizliden gizliye hayal kırıklığına uğramıştı. İşçi sınıfının ilkesel olarak tarihin evrensel öznesi olsa da, pratikte, devrimci bilinci muhafazakârlığıyla yozlaştırması olası olan, doğal bir kavrayışı bulunmakla birlikte doğru yoldan çıkmaya teşne bir kesim olduğunu anlatmışlardı ona. Bunun için politik faaliyetleri çoğunlukla St. Petersburg'un öğrenci semtinde grubun gazetesini satmakla sınırlı kalmıştı. Gazetede açıklanan grubun programının en önemli maddesi, gazetenin çıkarılmasıyla ilgiliydi. Başlıca makaleler grubun benzeri görülmemiş ölçüde genişlediği yollu açıklamalara ayrılmıştı. Oysa örgütün büyüdüğü doğru değildi, durum tam tersiydi; merkez komitesi bu devrimci yalanı, grubun üye sayısı ampirik olarak yükselmese bile, uluslararası sınıf mücadelesinin gelişiminin günbegün parti çizgisinin doğruluğunu tamtlayacak biçimde geliştiği ve böylece, salt ampirik anlamda bir küçülme görülse bile, örgütün her geçen gün büyüyor olmasının 'eğilimsel' anlamda doğru olduğu gerekçesiyle savunmaktaydı. Burjuva mantığının yasalarıyla partinin gücü ancak otuz-kırk kişi kadardı, ama diyalektik anlamda dalları ülkedeki her fabrikaya uzanıyordu". Bkz: *Azizler ve Alimler*, Çev: Osman Akınhay, Ayrıntı, 1992, s.31-32.

sadece '80'li yılların kültürel ikliminin yarattığı bir durum olarak görülemez. Biraz tersten bakılarak, bu ve benzeri kavramların "bir yananlamdan, bir çağrışımdan, bir ideolojik yükten" ibaret kalma tarihinin '80'li yılların öncesine uzandığı ve bunun sorumlularının biraz da (demeye dilim varmıyor ama) bu kavramları en sık kullananlar olduğu kolaylıkla görülebilir. Başka bir deyişle, '80'li yıllar bu kavramların gözden düşmesini değil ama, zaten başlamış olan böyle bir düşüşün herkes tarafından, bu arada en önemlisi bizzat kendi yaşamlarını bu kavramlara dayanarak anlamlandıranlar tarafından da tanınmasını, kabul edilmesini sağladı. Yoksa, bu kavramlar, en azından bunları kullananlar tarafından bu kadar kolay unutulmaz, hattâ bu kadar çok unutulmak istenemezdi; hem de onların dile getirdikleri "hakikat"ler varlıklarını her zaman olduğundan çok daha açık biçimde hissettirirken.

Sol eğer "hakikat"i dile getirme inancını yeniden kazanmak, "kıstırıldığı sessizlik"ten kurtulmak, yani yeniden "dillenmek" istiyorsa, yeni ama sahici bir ses, yapay olmayan hakikî bir dil bulmak zorunda. Bunun belki de en önemli adımı, sol politika yapma tarzının dille kurduğu pragmatist ilişkiyi sorgulamak, bu ilişkiyi değiştirmek. Başlangıçta da belirtildiği gibi, dilin politika yapmanın kurucu bir ögesi olduğu gerçeğini görmek zorundayız. Kullandığımız dil, yani dile getirdiğimiz sözcükler, kavramlar, sloganlar bir amaca ulaşmak için kullandığımız basit araçlar olarak görülemez. Biz, dil aracılığıyla değil, dil üzerinde politika yapıyoruz. Öyleyse, yaşadığımız hayata dokunan, karışan, müdahale eden ve en önemlisi ona değiştirebilecek olan bir politika yapma tarzı bulmak için, öncelikle böyle bir tarzı kendisinde kuran, kurabilen yeni bir konuşma tarzı, yeni bir dil bulmak ve onu korumak zorundayız.

Kuşkusuz, bugün Türkiye'de böyle bir zorunluluğun farkında olmayan, hayatla bağları giderek zayıflayan "arkaik" bir dil kullanmayı sürdürenler yanında, az da olsa, yeni bir dil arayışı içinde olanlar da var. Bu, solun ufkunu genişletebilecek yeni kavramlara açılan son derece umut verici bir arayış. Ne var ki, genel olarak konuşacak olursak, bunun büyük ölçüde kendili-

ğinden gelişen, dolayısıyla da biraz savruk bir arayış olduğunu söyleyebiliriz.[11] Çoğu kez iradî bir biçimde değil, koşulların zorlaması nedeniyle "yeni" sözcükler, kavramlar kullanılıyor; doğal olarak çoğu kez de, onların gerektirdiği sorumluluklar üstlenilmeden. Yani bir kez daha aynı hataya düşüp, dili basit bir araç olarak görüyoruz. Sözcüklerle, kavramlarla bir şeyler söylemeye, bir şeyler yapmaya çalışıyoruz, ancak bu sözcük ve kavramların da bir hayatı, bir tarihi olduğunu, dolayısıyla taşıdıkları anlam yüklerinin kullanılır kullanılmaz bize bazı sorumluluklar yüklediğini unutuyoruz.

Örneğin: Bugünlerde sık sık "insan hakları"ndan, "etik"ten, "ahlâk"tan, "demokrasi"den, "çoğulculuk"tan söz ediyoruz. Kuşkusuz, bunlar solun, kendileriyle yeniden dillenme imkânı bulduğu/bulabileceği temel ve önemli kavramlar. Bu nedenle de, korunmaları, tüketilmemeleri gerekiyor. Bu da, ancak ve ancak solun bu kavramları sahici bir biçimde sahiplenmesiyle sağlanabilir. Ancak, henüz bunu başardığımızı söyleyebilecek durumda olduğumuzu sanmıyorum. Henüz bu kavramların ne anlama geldiğini, bunları kullanmanın bize ne gibi sorumluluklar yüklediğini tam olarak kavramış değiliz. "İnsan hakları"ndan söz ediyoruz, ancak henüz bunların insan olma sıfatıyla insana bağlanan temel ve vazgeçilmez haklar olduğunu, dolayısıyla bunlar arasında hiyerarşik bir sıralama yapılamayacağını; çiğnendiklerinde bunların tümüne aynı ölçüde tepki göstermek zorunda olduğumuzu tam olarak kavramış değiliz. Örneğin İnsan Hakları Derneği'nin yetkili bir üyesi, kendisine yöneltilen "derneğinize aynı anda hem işkence görenlerden hem de zorla bekâret kontrolüne götürülenlerden bir başvuru gelse, öncelikle hangisinin yanında yer alırsınız?" sorusu karşısında bocalıyorsa ya da biz böyle bir olası durumda, insan haklarının ayaklar altına alınması bakımından esasta ikisi arasında hiçbir fark olmadığını, dolayısıyla bu durumda bir önce-

11 Kuşkusuz bunun da istisnaları var. Sadece, kişisel olarak Taner Akçam'ın çabalarından söz etmek bile yeterli. Akçam'ın söylediklerine katılınır veya katılınmaz, ama sosyalizm projesini bütünlüklü bir biçimde yeniden tanımlama çabası, kuşkusuz desteklenmesi, ciddiye alınması gereken bir çaba.

lik sırası gözetmenin kendisinin hakların çiğnenmesi anlamına geleceğini içimize sindirememişsek, sindiremiyorsak, bu kavramı kullanmamızın hiçbir sahiciliği olamaz. Eğer polislerin "Kahrolsun İnsan Hakları" gibi utanç verici bir slogan atarak yürümesi, bu ülkede hiçbir ciddi tepkiye yol açmıyorsa, bunun nedenini biraz da bizim bu kavramla kurduğumuz ilişkide aramamız gerekmez mi?

Yine örneğin: "Etik"ten, "ahlâk"tan söz ederken, bu kavramları kullanmanın bize yüklediği sorumlulukların açık bir muhasebesini yapmamız gerekmez mi? Eğer sosyalizmin "etik bir tercih" olduğunu söylüyorsak, başkalarının "etik tercihleri" karşısında bizim tercihimizin statüsünün ne olacağını ya da olması gerektiğini de düşünmek zorunda değil miyiz? Ya da sosyalizmi etik çerçeve içinde tanımlamaya çalışıyorsak, bu projemizi her şeyden önce, "etik" denen alanın özgül sorunları, soruları karşısında sınamamız gerekmez mi? Nihayet, "demokrasi"den, "demokratik haklar"dan, "çoğulculuk"tan söz ederken, bunların bizi "kurtuluşa" götürecek araçlar değil de, (eğer varsa) kurtuluşun kendisi olduğu gerçeğini görmemiz gerekmez mi?

Yanlış anlaşılmasın, bütün bunlarla bu kavramları terk etmeyi önermiyorum; önermek istediğim şey, sadece bu kavramları "kullanmak"tan kaçınmak, deyim yerindeyse dile getirdiğimiz kavramları yaşamak ya da en azından böyle bir şeyi amaçlamak.

Bu yazıyı, Terry Eagleton'ın başka bir bağlamda dile getirdiği nefis saptamasıyla bitirmek istiyorum: "Avant-garde'ın bilişsel, etik ve estetik olana yanıtı oldukça nettir. Hakikat bir yalandır; ahlâkın kokusu çıkmıştır; güzellik pisliktir. Ve kuşkusuz, kesinlikle haklıdırlar. Hakikat, bir Beyaz Saray tebliğidir; ahlâk, Ahlâki Çoğunluk'tur; güzellik, parfüm reklamındaki çıplak bir kadındır. Kuşkusuz, aynı derecede de yanılmaktadırlar. Hakikat, ahlâk ve güzellik, hor görülerek politik düşmana terk edilemeyecek kadar önemlidir".

Haziran 1993, sayı 50

Sosyalizmin imkânı

ERDOĞAN ÖZMEN

Bu yazı sosyalizmin 'nesnel' olarak bilinen ve öyle tarif edilen imkânları ve koşullarına ilişkin bir tartışma yürütmeyi amaçlamıyor. O 'nesnel' imkân ve koşullar üzerine onca birikmiş bir kitap ve hayat bilgisi yığınına hakettiği göndermeler yapılmaksızın, o yığını deyim yerindeyse tırtıklamayı düşünmem bile. Diğer yandan bu yazının merkezinde duran temel sıkıntı, öznellik-nesnellik meselesinin düşünüldüğü klasik çerçeveyi zorlayan, o çerçevenin kendisini bir sorun alanı olarak görmeyi güdüleyen bir ağırlık taşıyor.

Hep söylenegeldiği üzere, bir sosyalizm imgesi, bir sosyalist toplum tasavvuru eksikliğinin, halen yürürlükte olan bir dizi fenomeni anlamamızın temel kerteriz noktası olduğu kabulünün bir miktar berisine yerleşmeye çalışarak, daha kapsayıcı ve doğru olacağını sezdiğim bir konumu belirgin kılmamızı önemli buluyorum. O konum, şu sorular eşliğinde zuhur ediyor: Bir imkân duygusuna, gerçekliğin/dünyanın değiştirilebileceği duygusuna yol açan, bize o duyguyu yaşatan nedir, o yaşantının dinamikleri nelerdir ve bizi o duygu halinden uzaklaştıran/alıkoyan süreçler hangileridir. Dolayısıyla bugün o sosyalizm imgesi eksikliğinin yanısıra, belki de ondan daha fazla nasıl farklı bir gelecek olabileceğine, yarının nasıl farklı

bir yarın olarak mümkün olabileceğine dair hiçbir akıl yürütemiyor oluşumuz, böylesi daha temel bir eksikliğe duçar olmaklığımız, bu paralize oluş hali ve ilgili dinamikler daha belirleyici sanki.

Sahi ne oldu da; bunca adaletsiz ve haksız bir dünyada, bir yandan adaletsizlik, haksızlık, baskı, sömürü, zulüm o denli yoğunlaşıyorken, diğer yandan biz, 'bir dilencinin artık hiçbir şey çağrıştırmadığı' bir kültürel havayı/zamanı yaşamaya razı olup, eşitlikçi ve özgürlükçü bir düzen kurma tasarılarının iflas etmiş olduğunu kabul eder hale geldik. 'Solu sağdan ayıran devasa farkın... geleceğe yönelik tasarı ve umutların bir ürünü olduğu' hakikati bu denli içerik ve değer yitirdi. Tek tek kişisel deneyimlerimizin bir anlamı varsa eğer, gündelik hayatlarımızda cesaretin, belirsizliği ve rahatsız olabilmeyi taşımanın ve göze almanın önüne ve üstüne uyumu, uzlaşmayı, tekdüzeliği, istikrarı, kesinliği, tavizkâr olmayı yerleştirerek her türlü acı karşısında kendimizi sorumlu hissetmekten sıyrılmaya çalışıyoruz. İçimizdeki hangi güçler bizi bilmekten, farkında olmaktan, anlamaktan, öğrenmekten, değiştirme talebinden uzaklaştırıyor.

Ütopya

> "Özel mülkiyetin (insanal kendinin yabancılaşmasının ta kendisi) olumlu kaldırılışı ve bunun sonucu insanal özün insan tarafından ve insan için gerçek temellükü; öyleyse kendisi için insanın, toplumsal, yani insanal insan olarak bütünsel dönüşü, bilinçli ve daha önceki gelişmenin tüm zenginliğini koruyarak yapılmış bulunan dönüş olarak komünizm. Bu komünizm, eksiklik doğalcılık olarak=insancıllık, eksiksiz insancılık olarak=doğalcılıktır; insan ile doğa, insan ile insan arasındaki karşıtlığın gerçek çözümüdür; varoluş ile öz, nesnelleşme ile kendini olurlama, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki savaşımın gerçek çözümüdür. O, tarihin çözülmüş bilmecesidir ve kendini bu çözüm olarak bilir." (Marx, *1844 Elyazmaları*,.s.190, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1976).

Bu ve benzeri bazı metinlerin bütün açıklığına, heyecanlandırıcılığına ve esinlediklerinin çokluğuna rağmen Marx'ın esas olarak gelecekteki ütopik toplumun doğasına ilişkin spekülasyonlardan uzak durmaya çalışan tavrı ile, örneğin psikanaliz kaynaklı bazı çabaların o ütopik ideale bir gerekçe/neden oluşturmak üzere bilinçdışının bilgisini türlü biçimlerde kullanmaya kalkışmaları arasındaki uzaklığın önemli olduğunu düşünüyorum.

Marcuse'ın *Eros ve Uygarlık*'da girişti̇ği çabayı hatırlarsak; temel argümanlarından başlıcası şu düzlemde gelişir: Marcuse'a göre maddi yoksulluk/yoksunluk, gereklilik/zorunluluk ile özdeştir. Gerçeklik ilkesinin gerisindeki temel olgu olarak *Ananke* (=gereklilik/zorunluluk) yoksulluk/yoksunluk/kıtlık (scarcity) ile bir ve aynı şeydir.[1] Bunun anlamı şudur: Varoluş kavgası, insanın ihtiyaçlarının kısıtlamalar, vazgeçiler ve ertelemeler olmaksızın doyurulması bakımından bir hayli yoksul ve yetersiz bir dünyada vuku bulmaktadır. Dolayısıyla gereklilik/zorunluluk kıtlığa eşdeğer ve kıtlık ilke olarak aşılabilir bir şeyse, o zaman *Ananke* da bir biçimde tasfiye edilebilir.

Daha sonra düşlem (fantezi) ve cinsel sapmaya ilişkin analojiler üzerinden ilerleyen aynı düşünce çizgisine göre; eğer tarih boyunca haz ilkesi kıtlık nedeniyle bastırılmışsa ve aynı kıtlık bertaraf edilebilir bir şeyse, o zaman maddi kıtlığın ötesindeki bir topluma ilişkin temel gösterileri haz ilkesine bağlı kalarak anlayabiliriz. Kıtlığın/yoksunluğun aşılması ve mutlak bir doyumun elde edilmesi anlamında ütopya (yani ütopik idealin böylesi bir psikanaliz yorumuyla arzulanır olma halinin teyidi) ve bu özgül ütopya bilgisi grandiyöz bir tavıra yol açarak, insanın sonlu olma halinin ihlâl edilmesine varacaktır. Bu durumda o ütopya ve onun bilgisi bizim insanî olarak yücelttiğimiz

1 Freud'a göre zihinsel etkinlik iki ilkeye göre yönetilir. Haz ilkesi dürtüsel gerginliğin varsanısal bir arzu-gerçekleşmesi (wish-ful-filment) ile giderilmesine yol açar. Gerçeklik ilkesi işe dürtüsel doyumun dış dünyada var olan nesnelere ve olgulara uyum yoluyla olmasını öngörür. Freud'un son dönemlerinde ölüm karşısında libidonun anlamı değişir ve mitik ismini -erosu- alır. Eros-thanatos (ölüm dürtüsü) çifti karşısında da, gerçeklik ilkesi, yani haz ilkesinin zıt kutbu mitik Ananke ismi ile anılmaya başlar.

birçok şeyin tahribine eşdeğer bir statü edinecektir. Çünkü eğer insan o ütopik idealin öngördüğü biçimde -mutlakçı diyebileceğimiz bir biçimde- doyuma ulaşabilirse, o durumda belki de hazdan çok daha önemli bir şeyi, bir tür doyumsuzluğun karşılığı/tamamlayıcısı olan sembolizmini, sembol üretme yetisini yitirecektir. Çünkü konuşmayı mümkün kılan tam da doyurulamaz bir ihtiyaç niteliğiyle arzudur. Arzu ve arzunun nesnesi arasındaki mesafenin geri dönülmez bir biçimde silinmesi, sembol üreten/sembolize eden bir hayvan olarak insanın imkânını/koşulunu yok edecektir. Söylemek bile fazla: o ütopik-ideal içinden kurulan insan anlayışı -eğer bu değerli bir yöntem olmaya devam edecekse- mecburen tek boyutlu, bir hayli mutlakiyetçi ve esnemez bir çerçeveye çalışacaktır.

Eklemekte yarar var: Maddi zorunluluklar insanlık durumunun aslî bileşenlerinden birisini oluşturur. "İnsanların karşılıklı ilişkileri, var olan zenginliğin mümkün kıldığı dürtüsel doyumun düzeyi tarafından belirgin bir biçimde etkilenir" (Freud).

Düşlem ve imgelem

> "Biz emeği, sırf insana özgü biçimi içerisinde ele alıyoruz. Örümcek işini dokumacıya benzer şekilde gördüğü gibi, arı da peteğini yapmada pek çok mimarı utandırır. Ne var ki, en kötü mimarı en iyi arıdan ayıran şey, mimarın, yapısını gerçekte kurmadan önce, onu imgesinde kurabilmesidir" (K. Marx, *Kapital*, çev: Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, cilt 1, s. 204, 1975).

Psikanalitik literatürde düşlem (fantezi) bir hayli tartışılmış ve farklı biçimlerde tanımlanmış kavramlardan birisi. Klasik olarak engellenmiş bir arzu için ikâme edilen bilinçli kompansasyonları adlandırmakta kullanılan düşlem kavramının içeriği M. Klein tarafından genişletilmiş ve bilinçdışı düşlem kavramı geliştirilmiştir. Burada düşlem artık, aktüel bir doyum için ikâme edilen şey olarak değil, ona eşlik eden şey olarak da yer alır. Bu anlamda örneğin, bir yetişkinin sevgisinde, sevgili orijinal ödipal nesnelerin yerine değil, onlara ek olarak sevilir.

Seviye/aşka bilinçdışı olarak düşlemi kurulmuş bir ödipal doyum eşlik eder. Düşlem bütün zihinsel süreçlerin temel tözünü oluşturur. Gerçek-yönelimli düşünce kendisine eşlik eden eşzamanlı bilinçdışı düşlemler olmaksızın işleyemez.

İmkân ve imkân duygusu gerçeklikle ve onun dönüştürülmesiyle içiçedir. Bu açıdan düşlem, imkân dahilinde olanın alanına ait değildir. Çünkü düşlem kurduğumuz yerde/ölçüde düşünce ve eylemimiz gerçeklikle bağını yitirerek kopar. Dolayısıyla düşlem üzerinden eylemde bulunmanın imkân dışı oluşu yanında, imkân ve imkân duygusunu da düşlem aracılığıyla keşfedemeyiz. "Gerçeklik ilkesinin ortaya çıkmasıyla düşünce-etkinliğinin bir türü bölünmeye uğrayarak, gerçeği değerlendirme yetisinden bağımsızlaşır ve yalnızca haz ilkesine tâbi olarak var olur. Bu etkinlik çocukların oyunlarında zaten başlamış olan ve sonra gündüz düşleri (day-dreaming) olarak devam eden düşlem kurmadır (phatasying) ve gerçek nesnelere bağlı kalmayı terk eder" (S. Freud, *Formulations on The Two Principles of Mental Functioning*, s. 222). Öyleyse düşlem saf soyutlamaya, soyutluğu içinde dondurulmuş düşünceye aittir. 'Keşke'nin alanına, çaresiz özlemin alanına, imkânsız olanın alanına aittir. Velhasıl düşlem, insan öznelliğinin yıkıcı potansiyellerinin düzlemi değildir. Yalıtılmış bir fenomen olarak bütün insanî enerjiyi masseden düşlem açısından/içinde paradoksal bir biçimde her şey mümkün hale gelir. Her türden zorunluluğun üzerinden atlayan düşlem durumu bu yüzden bir tutsaklık durumudur. "Özgürlük zorunluluğun kavranmasıdır" (Engels) çünkü.

Diğer yandan zorunluluğun üzerinden atlayan bu yapısıyla düşlem bir omnipotens (kadir-i mutlaklık) halidir ve aslında bütün omnipotensler gibi fiilî bir çaresizliğin üzerinde yükselir. Belki de bu yüzden düşlem kuruyorken hayattan çekilmiş ve kendi kendini sınırlayan narsisistik bir evrene girmiş oluruz. Birbirini besleyen ve çoğaltan iki yapı gibi düşünebileceğimiz narsisizm ve düşlem arasındaki ilişki bir hayli önemli. Hayatının aslî unsuru haline gelen ve içinde bir tür erime duygusu/hâli yaşadığı düşlemin yokluğunu tolere edemeyen narsisist, söz konusu o yokluk halini kendini yitiriş gibi yaşamaya yazgılı hale gelir.

Bu arayı kullanarak konumuzla ilgisi bakımından narsisizm sorununu tartışmayı sürdürürsek: Şimdiki hayatlarımız giderek daha büyük oranlarda narsisistik birtakım düzenekler/refleksler üzerinden mümkün hale geliyor. Hâkim kültürel iklimin de kışkırtmasıyla; hayatın birbirleriyle bağı kurulmamış birtakım bağımsız anlar olarak kavranması ve öyle yaşanması, tarihsel sürekliliğin ve o süreklilik duygusunun yitirilmiş olması nitelikleri yapısal tavırlar olarak temayüz ediyor. Giderek başkalarına/ötekine sadece kendi benlik-değerini (self-esteem) geçerli kılmak için ihtiyaç duyan ve bu anlamda dünyayı bir ayna olarak yaşayan bireyler haline geliyoruz. Artık hiçbir biçimde hiçbir şeyin sorumluluğunu (öyleyse suçluluğunu) duymuyoruz. Sadece belli belirsiz bir anksiyete taciz ediyor bizi. Daimi bir huzursuzluk halindeyiz. Narsisizm doğrudan gerçek ile olan ilişkimizle ilgili çünkü. Dikkatimizi/ilgimizi bütünüyle kendimiz üzerine toplamamız haline işaret eden (bir bakıma) narsisizmimiz ötekine ilişkin aynı dikkatin/ilginin esirgenmesi ölçüsünde mümkün hale geliyor, o esirgeme halini mecburi kılıyor. Şöyle de söylenebilir; narsisizm biz ile gerçeklik arasına yerleşiyor. Hakikatin narsisizmimizi daima yaralayıcı olması halini de açıklıyor bu durum. Narsisizm, narsisistik boyutumuz hakikate direncimize, o direncin gücüne işaret ediyor. Bizi bilmekten, farkında olmaktan, öğrenmekten alıkoyuyor. Bilme, öğrenme cesaretimizi kırıyor.

Bizden ötekine ulaşılmaz oluşu, ötekinin ulaşılmazlığını imliyor narsisizm. Çünkü libido (cinsel enerjinin psişik temsilcisi) rezervuarı olarak işlev görüyor. Düşlem içinde kaybolma/erime halini temsil ediyor. Şimdi daha açık hale geliyor ki; diğer insanlarla ilişkilerimiz açısından bakıldığında düşlem kurmayla umudun azalması/yitirilmesi birbirine paralel süreçler olarak işler ve birbirinden beslenir. Düşlem umutsuzluk eksenidir.

* * *

Umut ekseni imgelem alanına aittir. O alan tam da insan öznelliğinin yıkıcı/dönüştürücü potansiyellerinin kendini var ettiği alandır. İmgelem alanında ısrar etmek, dış gerçeklikle in-

sanın imkânlarını çoğaltan bir temas hali olarak yaratıcılığa açılan ufkun perdesini aralamakla eşdeğerdir. O temas hali nedeniyledir ki; imgelemsel olarak eylemde bulunmanın, fikirleri ve olayları eleştirel olarak değerlendirmenin ve karşılayabilmenin, verebilmenin ve olmayı bilmenin, araştırmanın, velhasıl yaratmanın ve üretmenin imkânına kavuşuruz.

> "Halihazır 'gelişme düzeyi' ne olursa olsun, tüm toplumlarda sosyalizm hareketlerinin, 'alttakiler'i insanlık dışı bir konuma ittikten sonra şimdi de parça parça toplum dışına itmeye yönelmiş bu sürece karşı, o geniş yığınların iki yüzyıldan beri köreltilen üretici-yaratıcı vasıflarını yeniden ve yaratıcı faaliyetler bazında kazanabilmeleri için verilecek fikri ve fiilî mücadeleyi eksen alan, öteki tüm talepleri bu bağlamda savunan bir zemine şimdiden yerleşmeleri şarttır." (Ö. Laçiner, "Eşitlik ve Özgürlüğün Sentezi Olarak Sosyalizm", *Birikim*, sayı 79).

Psikanalizi bir açıdan da imgelem dünyasının (imagination) analizine hasredilmiş bir faaliyet olarak görebiliriz. Ancak irrasyonel olanın teorisi olduğuna ilişkin kendilik bilinci aynı psikanalizi bilinçli ve amaçlı bir etkinlik alanı olarak imgelemsel insanî etkinlik bahsinde ortaya koyacağı önemli açılımlardan yoksun kılmıştır. O açılımları sağlamak ve psikanalizin bu konuda taşıdığı potansiyeli açığa çıkartmak için Marksizmin sunduğu teorik araçlara ihtiyaç vardır. Marx'a göre, imgelemsel etkinlik insan oluş halinin esasını teşkil eder. Nitekim bir imajinasyon teorisinin temellerinin oluşturulacağı zemin, Marksizmin kalbi olarak kabul etmenin uygun düşeceğini sandığım işlemek süreci zeminidir. Söz konusu süreç, insan öznelliğinin verili olanı aştığı ve artan ölçülerde insan yaratımı olan yeni nesnelerin ortaya çıktığı, henüz orada olmayanın mevcut kılındığı, olası olanın fiilen belirdiği ve Marx'ın nesnelleştirme olarak da adlandırdığı süreçtir. *1844 Elyazmaları*'nın genç Marx'ının yabancılaşma sorunsalı da benzer bir açıdan görülebilir. İşçilerin kendi emek ürünlerinden yabancılaşması, giderek bizatihi emek sürecindeki yabancılaşmaları birlikte işçilerin türlerinden/insanlıklarından yabancılaşmala-

rını işaretler. Bu yüzden yabancılaşma bir tür insanlıktan çıkma/çıkarıcı bir süreçtir. Böylece Marx'ın giderek aradığı şey şu sorunun yanıtıdır: 'Bizi insan yapan şey nedir, ya da bizi diğer türlere bağlayan bağ ya da bizi onlardan ayıran şey?'

> "Hayvan kendi dirimsel etkinliği ile doğrudan doğruya özdeştir. Kendini ondan ayırmaz. O, bu etkinliktir. İnsan kendi dirimsel etkinliğinin kendisini, kendi irade ve bilincinin nesnesi (konusu) durumuna getirir. Onun bilinçli bir dirimsel etkinliği vardır... Gerçi hayvan da üretir. Arı, kunduz, karınca vb. gibi kendine bir yuva, barınaklar kurar. Ama o sadece kendisi ya da yavrusu için dolayımsız gereksinme duyduğu şeyleri üretir; tek yanlı bir biçimde üretir, oysa insan evrensel bir biçimde üretir; hayvan araçsız fizik gereksinme egemenliği altında üretir, oysa insan hattâ fizik gereksinmeden bağımsız olarak bile üretir ve ancak ondan bağımsız olduğu zaman gerçekten üretir." (Marx, *1844 El yazmaları,* s. 160-161).

Hayvan türleri içgüdüsel olarak belirlenmiş bir tarzda ve doğal olarak önceden belirlenmiş nesneleri kullanarak kendi ihtiyaçlarını doyurur. Nasıl üretecekleri konusunda özgür değillerdir ve üretim sahaları/konuları bakımından da evrensel değillerdir. İçgüdüsel sınırlardan tam bir özgürlük ve üretici etkinliğin nesnesine ilişkin bir evrensellik, insanın dirimsel etkinliğinin karakteristiğidir. Çünkü insan dirimsel etkinliğini iradesinin ve bilincinin nesnesi kılar. Bilinçli bir dirimsel etkinliğe sahiptir.

> "İş, her şeyden önce, hem insanın hem doğanın katıldığı ve insanın kendisi ile doğa arasındaki maddi tepkimeleri dilediği şekilde başlattığı, düzenlediği ve denetlediği bir süreçtir. Doğanın ürünlerini kendi gereksinmelerine uygun bir biçimde ele geçirebilmek için, kollarını, bacaklarını, kafasını, ellerini ve vücudunun doğal güçlerini harekete geçirerek, doğa güçlerinden birisi olarak onun karşısına geçer. Dış dünya üzerinde bu şekilde etki yaparak onu değiştirmekle, aynı zamanda kendi mahiyetini de değiştirir. Uyuklamakta olan güçlerini gelişti-

rir ve bunları dilediği gibi hareket etmeye zorlar. Biz, şimdi burada, bize hayvanı hatırlatan ilkel içgüdüsel iş biçimleri ile ilgili değiliz. İnsanın işgücünü pazara bir meta olarak satmak için getirdiği durum ile başlangıçtaki içgüdüsel aşamasında olan insan emeğinin durumunu birbirinden ayıran çok büyük bir zaman aralığı vardır. Biz emeği, sırf insana özgü biçimi içerisinde ele alıyoruz. Örümcek işini dokumacıya benzer şekilde gördüğü gibi, arı da peteğini yapmada pek çok mimarı utandırır. Ne var ki, en kötü mimarı en iyi arıdan ayıran şey, mimarın, yapısını gerçekten kurmadan önce, onu imgesinde kurabilmesidir. Her iş sürecinin sonunda, daha önceden işçinin imgesinde başlangıç halinde var olan bir sonuç elde ederiz. İşçi, üzerinde çalıştığı malzemede sadece bir biçim değişikliği yapmakla kalmaz, aynı zamanda, onun modus operandi'sini bir yasa haline getiren kendi amacını da gerçekleştirir ve kendi iradesini bu amaca tâbi kılmak zorundadır. Bu tâbi oluş, geçici bir şey de değildir. Bu süreç, organlarının çalışmasının yanısıra, bütün iş boyunca, işçinin iradesinin amacıyla sürekli olarak uyum halinde olmasını gerektirir. Bu, sıkı bir dikkat demektir. İşin mahiyeti ve yapılma biçimi onun için ne kadar az çekici ise ve bu nedenle de hem beden hem kafa gücünü kullanma yönünden ne kadar az zevk alırsa o derecede dikkatli olmak zorundadır." (*Kapital*, cilt 1, s: 203-4.)

Bu satırlarda Marx, iş-sürecinde yer alan işçinin öznelliğinin hayatî bir ögesini belirgin kılmaya çalışıyor. İş-süreci aynı zamanda bireyin amacını betimleyen bir fikirle başlar ve bu fikir üretici etkinliğin çıkış noktasını oluşturur. Aynı fikir, o etkinliğin yasasını, bireyin iradesini tâbi kılmak zorunda olduğu yasayı belirler. Öyleyse birey kendi kendini belirler hale gelir. Söz konusu etkinlik hem belirlenen hem de kendisini belirleyen bir tarz içinde sürer. Hem bir özerkliğin kabûlüdür, hem de bir bağımlılığın tanınmasıdır. Temel soru şu oluyor: Yeni fikirler ve dolayısıyla onlarla bağlantılı olan ve verili dünyada öngörülmemiş/yeni dönüşümleri yaratmaya muktedir yeni eylem tarzları nereden kaynaklanmaktadır. Bu bahiste bir hayli

zorunlu olan Marksizm-psikanaliz işbirliğinin başlangıç noktasını bu soru oluşturuyor. İmgelem, nesneleri kullanma, kurma ve yıkma/dönüştürme kapasitemiz belki de sevgi, haset, şükran ve saldırganlığın ve bu duygularla bağlı enerjinin kullanımıyla oluşuyor. Tersinden de söylenebilir: Kendimizi yaratmamız ve ifade etmemiz ancak dünyayı dönüştürme eylemi içinde mümkün oluyor. Burası bir başka tartışmanın (Marksizm-psikanaliz etkileşimini konu edinen) başlangıç noktası. Bu yazının gelip tıkandığı yer aynı zamanda...

Ocak 1996, sayı 81

Narsisizm sosyalizme karşı

MURAT PAKER

Yazının başlığı çoğu okuyucuya yadırgatıcı gelebilir. Narsisizm ve sosyalizm, birbirleriyle karşıtlık ilişkisi içerisinde olamayacak denli ayrı düzeylerin kavramları olarak düşünülebilir. Bu yazı bunun pek de öyle olmadığı üzerine bir deneme.

Yazının başlığının vaadettiğinin aksine sosyalizm üzerine pek az şey söyleyeceğim. "Nasıl bir sosyalizm?" meselesi *Birikim*'in çeşitli sayılarında benim yapabileceğimden çok daha yetkin bir şekilde tartışıldı, daha da tartışılacak. Ben bu tartışmaların temel bazı argümanlarına dayanarak, sosyalizm derken neyi kastettiğime kısaca değindikten sonra, bu yazının ana gövdesini oluşturacak olan narsisizm (ve onunla ilintili olarak anti-sosyallik) konusuna gireceğim. Narsisistik ve antisosyal kişilik tarzlarının fenomenolojisi üzerine uzunca bir gezinti yaptıktan sonra "sonuç" bölümünde bu meselenin önem arz eden noktalarının kısaca altını çizmeye çalışacağım.

Sosyalizm

"Narsisizm sosyalizme karşı" derken kısaca şöyle bir sosyalizmden söz ediyorum:

1. Eşitliğin ve özgürlüğün bir sentezi olarak sosyalizm.

2. Eşitlik derken, düzayak, mekanik, zorlayıcı ve o anlamda da yanılsamalı bir eşitlik anlayışından değil de, mutlak bir eşitliğin mümkün olmadığının bilincinde olarak, var olan derin toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri bir yandan azaltmaya çalışıp, tüm sömürü biçimlerini yok etmeye uğraşırken, asıl vurguyu, insanların farklı olmalarına rağmen *eşdeğer* oldukları ve bu yüzden de eşdeğer bir tarzda muamele görmeleri ve kendi potansiyellerini geliştirebilmeleri için eşit imkânlara sahip olabilmelerine yapan bir sosyalizm.

3. Özgürlük derken, tek tipleştirmeye, tüm otoriter ve totaliter anlayışları, hiyerarşik düzenlemelere, vesayetçi sistemlere karşı durup, çoğulculuğu ve giderek artan tarzda doğrudan demokrasiyi savunan ve asıl vurguyu insanın temel ayırıcı nitelikleri olan hayal gücünün ve yaratıcı potansiyellerinin gelişebilmesinin önündeki engellerin kaldırılmasına yapan bir sosyalizm.

4. Sosyalist dönüşümü politik iktidar meselesine ve ekonomizme indirgemeyen, varmak istediği hedefin kullandığı ya da kullanacağı araçlarda içkin olduğunun bilincinde olup, mücadele araçlarını ve yöntemlerini seçerken kılı kırk yaran, dolayısıyla devrimi bugünden, gündelik hayattan, insan-insan, insan-doğa ilişkilerinden, içinde yaşadığımız çevreden ve kurumlardan başlatan[1] bir sosyalizm (şimdi-ve-burada sosyalizmi).

5. Böylesi kapsamlı bir toplumsal dönüşüm için, bu dönüşüme şu ya da düzeyde katılan insanların kendilerini ne derece dönüştürebildiklerini sürekli sorgulayan, sosyalistliği yalnızca söz ve iş düzeylerinde değil, *oluş* ve yaşam tarzı düzeyinde değerlendiren ve bu bağlamda da insanî gelişime merkezî önem atfeden bir sosyalizm.

6. İnsanî gelişim derken, eleştirellik, yaratıcılık, katılımcılık gibi temel değerlerin yanında eşdeğerlilik ve özgürlüğe giden yolda en büyük erdemin *empati* (eşduyum) olduğunun bilincinde olan bir sosyalizm. Kapitalizmin insanî düzeyde en ciddi tahribatının ve yeniden üretim motorunun insanların

1 Yalnızca "başlatan" diyorum. Bu iş burada bitmiyor haliyle ve "başlatan" denince dar anlamda politik mücadelenin önemini ihmal etmek gerekmiyor.

yalnızca kendileriyle, en fazlası dar çevreleriyle meşgûl hale gelip, Öteki'ni iten yok sayan düşmanlaştıran bir noktaya savrulmaları olduğunu kabul eden ve insanî gelişimin belirleyici özelliği olarak Öteki'ni hissedebilmeyi, empatiyi gören bir sosyalizm.[2]

Burada vurgulanan altı nokta (eşdeğerlilik, özgürlük, bu ikisinin dengeli bir sentezi, şimdi-ve-burada, insanî gelişim, empati, belli bir sosyalizm yönelimini *genel* ve *soyut* bir düzeyde, *kısmi* olduğunu kabul edebileceğim bir tarzda tanımlıyorlar. Ancak narsisizm meselesiyle halleşebilmemiz için bu genellik, soyutluk ve kısmiliğin ciddi bir problem oluşturmadığını düşünüyorum.[3] Narsisizmin ve anti-sosyalliğin, diğer özellikleriyle birlikte, benlik değerine ilişkin ciddi problemleri nedeniyle empati-özürlü kişilik tarzları olduğunu ve bu durumun Öteki'ni eşdeğer olarak görmeyi ve özgürlükçülüğü imkânsız hale getirdiğini yazı boyunca göstermeye çalışacağım. Narsisizmi sosyalizm açısından bir problem olarak şimdi-ve-burada ele almamızın nedeni de insanî gelişime ve onun ertelenemez niteliğine yukarıda yaptığım vurgu.

Psikanalitik tanı

Narsisizme geçmeden önce bu kavramı nasıl bir teorik çerçevede kullandığımı belirtmeliyim. Narsisizm her şeyden önce psikanalitik bir kavram. Freud tarafından literatüre sokulmuş, ardılları tarafından geliştirilmiş ve özellikle son yirmi-otuz yılda psikanaliz içinde en çok tartışılan, en çok önem verilen ko-

2 Bireyciliği ve totalitarizmi reddedip, demokratik bir ortaklaşmacılığı savunan her yaklaşımın, dile getirsin getirmesin, empati meselesine merkezî önem vermesi gerekiyor. Empatik duruşun, haksızlıklarla mücadele etmekte en faydalı yasalardan çok daha fazla değerli olduğunu, o sağlanmadıkça hiçbir hukuki değişikliğin gerçek ve uzun süreli bir değişim sağlayamayacağını düşünüyorum.

3 "Burada toplumsal ve bireysel süreçler birbirine karıştırılıyor, sosyoloji/politika psikolojiye indirgeniyor" diyebilecekler için not. Böyle bir indirgeme amacı ve çabası yok. Ancak daha yaygın ve alışılmış bir eğilim olan, psikolojiyi sosyoloji/politika ile açıklama çabası da yok. Bireysel ve toplumsal süreçler birbirlerine indirgenerek değil, ama birbirleriyle sürekli karşılıklı etkileşim içinde ele alınmalıdırlar.

nulardan biri olmuş. Başka bazı konularda da olduğu gibi, narsisizm konusunda psikanalizin teorik etkisi kendi sınırlarını aşıp genel psikiyatri psikoloji alanına dek yayılmış ve bir süredir dünya psikiyatri camiasının "teoriler-üstü" kutsal kitabı mertebesine erişen psikiyatrik tanı sınıflandırma sistemlerinde[4] bile bir kişilik bozukluğu tanısı olarak kendisine yer bulabilmiş. Bu tanı sistemlerindeki narsisizm anlayışı kısmen psikanalizden etkilenmiş olmakla birlikte, psikanalizin anladığı narsisizm bir kişilik bozukluğu tanısına indirgenemeyecek kadar kapsamlıdır. Bu kapsamlılık, kişilik bozukluğu gibi vahim bir durumun olmadığı durumlarda bile psikanalizin bir kişilik yapısı tarzı olarak narsisizmden söz edebilmesinden gelir. Psikanaliz "normal"in patolojisini ya da "patoloji"deki normalliği ele alabilmek bakımından diğer psikoloji/psikiyatri okullarına göre daha avantajlıdır. Normal ve anormali kategorik bir farklılıktan çok bir süreklilik içinde derece farkı olarak tanımlamaya daha yatkındır.

Psikanaliz-içi tartışmalara, çekişmelere pek ilişmeden, Nancy McWilliams'ın[5] yaklaşımına dayanarak, çok kısaca, bir psikanalist ya da psikanalitik yönelimli bir terapist kendisine başvuranı anlamaya çalışırken (tanı koyarken) nelere dikkat eder konusuna girelim: Bu yaklaşımda esas olan kişiliğin nasıl örgüt-

4 En son yayımlanan kutsal kitap, DSM-IV: American Psychiatric Association (1994). *Diagnostic and Statistical Manual for Psychiatric Disorders* (4. Baskı). Washington: DC: American Psychiatric Press.

5 MCWilliams, N. (1994). *Psychoanalytic Diagnosis: Understanding Personality Structure in Clinical Practice*. New York: The Guilford Press. McWilliams bu kitabıyla oldukça derli toplu ve kapsamlı (değişik psikanaliz eğilimlerini kaynaştırmaya çalışarak) bir şekilde "tanı koyma" meselesinin psikanalitik olarak ne demek olduğuna dair ses getiren bir çıkış yapmıştır. Ses getirmesinin en önemli iki nedeni şöyle sıralanabilir. Bir, birbirleriyle didişen ve konuşmakta güçlük çeken değişik eğilimleri yan yana getirip bir senteze doğru yönelmesi; iki, uzun süredir devam eden psikanaliz-içi toz duman ortamında, fanatik bir şekilde belli bir kampa bağlı olmayan terapistlerin bir miktar (teorik) el yordamıyla götürdükleri klinik pratiğe düzeyli bir teorik açılım sağlamış olması. Ancak yine de bu yaklaşımın mevcut psikanalitik yaklaşımlardan yalnızca bir tanesi olduğunu ve bütün psikanalitik okulun bu yaklaşıma indirgenemeyeceğini belirtmek gerekiyor.

Bu yazıda narsisizm ve anti-sosyallik üzerine söylenenlerin önemlice bir bölümünde de McWilliams'ın kitabının doğrudan katkısı var.

lendiğinin (personality organization) anlaşılmasıdır.[6] Nasıl bir teropötik tutum takınılacağı buna göre belirlenecektir.

Kişilik yapısı[7] iki ayrı eksen üzerinden tanımlanır: 1. Kişilik yapısının gelişim olgunlaşma düzeyi. 2. Kişilik tipi/tarzı. Narsisizm (ve anti-sosyallik), bir kişilik tarzı olarak ikinci eksende gündemimize girmesine rağmen önce bir miktar birinci eksen üzerinde durmamız gerekiyor.

Kişilik yapısının gelişim düzeyi

Bu düzey, sağlıklıdan psikotiğe doğru uzanan bir süreklilik içinde tanımlanır. Söz konusu olan, kişinin psikolojik gelişiminin dikey olarak ulaştığı düzeydir. Temel varsayım, insanın doğumundan itibaren (özellikle yaşamının ilk yıllarında) kritik bazı gelişimsel aşamalardan geçtiği ve optimal[8] bir çevrede yetişiyorsa, yaşamın ilk yılında görülen psikotik-gibi bir düzeyden giderek olgunlaşarak sağlıklı bir düzeye doğru evrilmesi ve açımlanmasıdır. Bu yolda birçok psişik çatışkılardan geçilir ve psişik dünyamıza birçok yeni şey eklenir. Eğer optimal bir çevre yoksa gelişim sağlıklı düzeye varamaz. Zamanında çözülmesi gereken çatışkılar erişkinlik dönemine taşınır ve/veya zamanında edinilmesi gereken psişik zenginlikler edi-

---

6 Kişilik örgütlenmesinin anlaşılması, psikanalitik tanı koyma faaliyetine tekabül eder. Bu tarz bir tanının DSM tarzı tanıdan farkı, terapiye gelenin sunduğu şikâyetçi olduğu belirtilerle yetinmeyip ve kendini sınırlamayıp, bilinçdışına ve öznel anlamlar dünyasına uzanarak insanî duygulanımsal bütünlüğü içinde anlamaya çalışmaktır.

7 Yapı derken, statik bir özellikler toplamından ya da statik bir durumdan değil de dinamik bir örgütlülükten bahsediyorum.

8 "Optimal" kuşkusuz ciddi bir muğlaklık içeriyor. Burada kastedilen çocuğun içinde bulunduğu gelişim döneminin ihtiyaçlarına uygun ve empatik yanıtlar veren bir çevre. Travmatik ve baskıcı olmayan, zorlamayan ama başı boş da bırakmayan, gerektiğinde sınır koyabilen, seven (duygusal mevcudiyeti olan), destek olan, güven veren, sürekliliği olan ve dolayısıyla çocuğun güçlü duygusal bağlar kurabilmesine imkân tanıyan bir çevre. Söylemeye gerek yok, böyle bir çevrede diğer faktörlerle karşılaştırılamayacak derecede önemli olan elemanlar çocuğun bakımından ve yetiştirilmesinden birinci derecede sorumlu olan, diğer deyişle çocukla birinci ilişki içerisinde olan kişiler. Anne, baba (ya da annelik, babalık yapanlar) ve çocuk için önemli diğer insanlar.

nilmez ve eksik kalır, dolayısıyla kişinin çeşitli düzeylerde işlevselliği bozulur.[9]

Psişik gelişim yaşamın ne kadar erken bir döneminde optimal-dışı koşullar nedeniyle sekteye uğrarsa kişiliğin gelişim düzeyi o denli ilkel bir düzeyde örgütlenir. Bu gelişim ekseni bir süreklilik olarak tanımlanmasına rağmen, derece farklılıklarının büyüklüğü kategorik olarak ayrımsanabilecek üç değişik düzeyin kavramsallaştırılabilmesine olanak sağlamıştır. 1. Psikotik, 2. Sınır (borderline), 3. Nevrotik/sağlıklı[10] örgütlenmeler. Bu üç düzeyi ayırmada kullanılan ölçütler şunlardır: tercih edilen savunma mekanizmalarının olgunluk düzeyi, kimlik bütünlüğünün düzeyi, gerçeklik sınamasının uygunluğu, kişinin kendi patolojisini gözlemleyebilme kapasitesi, ana çatışkının niteliği, aktarım[11] ve karşı-aktarım[12] potansiyeli.

Psikotik düzey, en ilkel, en dağınık, en kırılgan, en "örgütsüz" kişilik örgütlenmesidir. Açıkça psikotik olan kişilerde varsanılar, hezeyanlar ve mantıktan yoksun düşünceler hemen fark edilebilir. Kimilerinde ise bu durumların ortaya çıkması için ciddi bir stres faktörünün devreye girmesi gerekir. Psikotik düzeyde, ilkel savunma mekanizmaları (içe çekilme, inkâr, kadiri mutlak denetim, ilkel idealleştirme-değersizleştirme, yansıtma ve içe alımanın ilkel biçimleri, yarılma ve bölünme gibi) kullanılır. Derin bir kimlik bunalımı vardır. Gerçeklik duyumu

---

9 Bu cümledeki "ve/veya" psikanaliz içindeki ciddi bir tartışmayı buraya taşımamak için konuldu. Tartışmanın bir yanında patolojinin çözülmemiş çatışkılarda (conflict) yattığını söyleyenler var. Diğer yanda ise çatışkı yerine "eksiklik"i (deficit) vurgulayanlar var. Bu iki konumun fanatik taraftarlarının aksine "ya o ya bu" diyebileceğimiz bir teorik açıklığın olmadığı bir ortamda ikisini birden kullanabilmenin yollarını aramanın daha uygun olduğunu düşünüyorum.

10 Kimileri nevrotik ve sağlıklı düzeyleri ayrı kategoriler olarak ele almaya eğimli olmasına rağmen psikanaliz içinde genel kabul gören yaklaşım sağlıklı bir kişilik örgütlenmesinin yalnızca üst-düzey nevrotik bir örgütlenme olduğudur. Diğer bir deyişle psikanaliz, psikolojik olarak "sağlıklı" denilebilecek kişilerde de bir miktar nevroz olduğunu kabul eder.

11 Psikanalizde "aktarım", hastanın analiz sürecinde analistle arasında kurulan yoğun duygusal ilişki nedeniyle, orijinal olarak ebeveynlerine (ya da kendisi için önemli diğer kişilere) karşı hissettiklerini analiste karşı hissetmesi, ona aktarmasıdır.

12 "Karşı-aktarım" ise analiz sürecinde analistin hastasına olan duygusal tepkisidir.

bozunmuştur. İç ve dış yaşantılar arasındaki sınır iyice bulanıklaşmıştır. Kendi problemlerini gözlemleyebilme kapasitesi yoktur ya da çok kısıtlıdır. Ana çatışkı varoluşsaldır (yaşam-ölüm, güvenlik-terör/kaos). Aktarım kapasitesi sınırlı olmasına rağmen, analistin karşı-aktarım tepkisi genellikle pozitiftir.

"Sınır" terimi psikotik ve nevrotik düzeyler arasındaki düzeyi tanımlamak için görece yakın zamanlarda ortaya konmuştur. Sınır düzey kişilik örgütlenmesi son birkaç on yıldır psikanaliz içinde en çok tartışılan konulardan biridir. Bu düzeyde kullanılan savunma mekanizmaları da psikotik düzeyde olduğu gibi ilkeldir (yansıtmalı özdeşim ve yukarıda sayılan diğerleri gibi).[13] Psikotik düzeydeki kadar olmasa da kimlik bunalımı burada da söz konusudur. Kimlik duyumları tutarlı ve ahenkli olmaktan uzaktır. Kimlik karmaşasına rağmen var olduklarını bilirler. Gerçeklik duyumu büyük ölçüde yerindedir. Buna rağmen kendi problemlerini gözlemleyebilme kapasitesi çok sınırlıdır. Terapiye kendileriyle uğraşmak, değişmek için değil de daha çok bir şekilde mecbur kaldıkları için, başkalarını duygusal olarak yaralamayı durdurabilmek ya da çevrelerinden gelen eleştirileri engellemek için giderler. Terapi ilişkisi dahil herhangi bir ilişkide hem yakınlıktan hem de uzaklıktan rahatsız olurlar. Ana çatışkıları yardım isteme-reddetme, ayrılma-bireyleşme (seperation-individuation) konularındadır. Bu durum özellikle kişilerarası ilişkilerinde büyük zorluklar vardır. Analiz sırasındaki aktarım ve karşı-aktarım tepkileri oldukça güçlüdür ve problem yaratabilir.

Nevrotik düzey kişilik örgütlenmesi ise en gelişmiş ve en çok görülen tiptir. Kullanılan savunma mekanizmaları daha olgundur (bastırma, gerileme, yalıtma, entellektüalize etme, akılcılaştırma, kendine karşı dönme, yer değiştirme, karşıt tepki oluşturma, tersine çevirme, özdeşleşme, yüceltme gibi). Arada ilkel savunmalar kullanılsa bile bunlar yaygın ve ege-

13 Bu konuda sınır ve psikotik düzeyler arasındaki ana fark, kullanılan savunma mekanizması analiz sürecinde yorumlandığında sınır kişilik örgütlenmesine sahip kişide bir miktar, geçici de olsa rahatlatıcı bir etki yaratırken, psikotikte tersine gerginliği artırmasıdır.

men tarzda değildir. Kimlik duyumu sağlam ve bütünseldir. Davranışları görece daha tutarlıdır. Gerçeklik duyumu genel olarak bozunmamıştır. Kendi problemlerini gözlemleyebilme kapasiteleri gelişkindir. Bu anlamda problemlerinin kaynağını yalnızca kendi dışlarında aramazlar. Ana çatışkıları ödipal karakterdedir. Terapiye gelmelerinin ana nedeni ulaşmak istedikleri şeylerle bunlara ulaşma yolunda kendi önlerine çıkardıkları engeller arasındaki gerilimdir. Aktarım ve karşı-aktarım tepkileri psikotik ve sınır düzeylere göre çok daha yordanabilir durumdadır.

Bu üç düzeyi çok kısaca özetledikten sonra iki noktaya daha değinmekte fayda var. Birincisi, bu üç düzey arasındaki sınırların çok kesin olmadığı, arada geçişlilikler olabileceğidir. Örneğin alt-düzey nevrotik örgütlenme bazı özellikleriyle üst-düzey sınır örgütlenmeye benzediği gibi, bazı özellikleriyle de üst-düzey nevrotik (sağlıklı?) örgütlenmeye benzer. İkincisi, duygusal olarak zorlayıcı yaşantılar bu eksendeki örgütlenme düzeyini genellikle geçici olarak bir miktar geriletebilirler. Bu anlamda belli bir kişi için gelişimsel örgütlenme düzeyinin bu eksende bir nokta olarak değil de bir aralık olarak düşünülmesi daha uygundur.

Kişilik tarzı (ya da karakter)

Gelişimsel örgütlenme düzeyinin tanımlandığı eksen psikanalitik tanının omurgasını oluşturuyorsa, bu omurganın yatay olarak ne tür bir şekil ve renk aldığını ikinci eksende tanımlanan kişilik tarzı gösterir. Psikanalitik kişilik tarzları kataloğunun en çok çevrilen sayfalarında şunlar vardır: Narsisistik, anti-sosyal (psikopatik), şizoid, paranoid, çökkün (depressive), mazoşist, takıntılı-zorlantılı (obssesive-compulsive), histerik ve çözülmüş (dissociative). Bu kişilik tarzlarının her biri yukarıda değinilen gelişimsel örgütlenme düzeyi ekseninin herhangi bir aralığında bulunabilir. Ancak bazı tarzlar belli aralıklarda daha sık görülür. Örneğin takıntılı-zorlantılı ve histerik kişilik tarzları daha çok nevrotik düzeyde, şizoid tarz daha

çok psikotik düzeyde, narsisistik tarz daha çok sınır düzeyde yer alır. Bir insanın bu tarzlardan yalnızca birini saf haliyle taşıması nadir görülse de genellikle belli bir tarz baskın konumdadır. Bu durum özellikle daha esnek bir yapıya sahip olan nevrotik düzeye kişilik örgütlenmelerinde önem kazanır. Nevrotikler birden fazla kişilik tarzını barındırabilirler. Ama nevrotiklerde bile genellikle baskın bir tarz vardır.[14]

Şimdiye kadar sözü edilen iki eksen birlikte düşünüldüğünde, örneğin, psikanalitik esintili psikolojik raporların "özet tanı" bölümlerinde şöyle cümlelere rastlanılabilir: "Gelişimsel olarak sınır aralığın üst düzeyinde, karakterolojik olarak paranoid özellikler barındıran narsisistik tarzda örgütlenmiş bir kişilik yapısına sahip olup..." ya da "gelişimsel olarak alt-nevrotik düzeyde, karakterolojik olarak narsisistik özellikler eşliğinde histerik bir tarzda örgütlenmiş bir kişilik yapısı..." Bu iki örnekte de narsisistik kişilik özellikleri söz konusudur, ancak birincide narsisizm baskın kişilik tarzıyken, ikinci örnekte baskın tarz olan histeriye eşlik eden özellikler konumundadır. Bir psikolojik değerlendirme ve terapi süreci açısından oldukça önemli olabilecek bu ayrım, bu yazı kapsamında ele alınması gereken bir ayrım değildir. Bu yazı çevresinde vurgulanacak olan baskın olsun olmasın belirgin (kişinin hayatını, işlevselliğini etkileyecek düzeyde) narsisistik özellikler ya da tarzdan söz ederken ne demek istediğimizdir.

Narsisizm

Narsisistik kişilik tarzına sahip kişilerin en ayırdedici özelliği benlik değerlerini idame ettirebilmek için sürekli kendi dışlarından onay alma ihtiyacında olmalarıdır. Onaylanmak hepimizin hoşuna gider, yerilmekten de o oranda hoşlanmayız. Bu anlamda herkes için belli bir narsisistik hassasiyet mevcuttur.

14 Genel psikiyatrideki "kişilik bozuklukları" sınıflandırmasının daha önce de belirtildiği gibi psikanalitik tanıya tercümesi büyük zorluklar içermekle birlikte, genel olarak, psikanalizin nevrotik-altı (psikotik ve sınır) düzeylerde örgütlenmiş kişilik tarzlarına psikiyatrinin "kişilik bozukluğu" dediği söylenebilir.

Böylesi "normal" bir hassasiyet, orantısız ve aşırı derecede kendisiyle ve benlik değeriyle meşgûl olma halini almış ise o zaman narsisistik tarzdan söz edebiliriz.

Narsisistikler sürekli başkalarından onay alma arayışında oldukları için, dışarıya karşı nasıl göründükleri sahiden nasıl olduklarından çok daha önemlidir. Kendilerinin farkında olmadığı (bilinçdışı) bir tarzda yürüyen bir kendini kandırma faaliyeti sonucu, öznel olarak derinden derine hissettikleri değersizlik duygusuyla başedebilmek uğruna, başkalarına göstermek için taktıkları maskeler[15] sahici benliklerinin yerini alır. Değersizlik duygusunun bileşenleri olarak yetersizlik, utanç, zayıflık ve aşağılık duygusu sayılabilir. Bunların varlığı ve itiraf edildiklerinde derin bir duygusal terör yaşanacağı tehdidi, bu tehdidi telafi edici çeşitli davranışların maskelerin geliştirilmesine yol açar. Bu davranış örüntülerinin en belirgini ve en sık görüneni *muhteşemlik*tir (grandiosity). Derindeki değersizlik duygusu, kişinin kendisini muhteşem olarak görmesi ve sunmasıyla telafi edilmeye çalışılır. Muhteşemlik duyumunu dışa vuran belli başlı birkaç özellik vardır: 1) *Gösterişçilik:* Kişi kendisinin "değer" verdiği ve çevresinde değerli olarak kabul edildiğini düşündüğü özelliklerini sürekli ve abartılı bir şekilde sergiler. Bu özellikler kişiye ve bağlamına göre fiziksel güzellik, güç, para, bilgi, zekâ, analiz yeteneği veya başka herhangi bir şey olabilir. Burada önemli olan gerçekten sahip olduğu bazı yetenekleri ya da özellikleri doğal seyri içinde, yeri geldiğinde ve dozunda ifade etmek değil, onaylanma açlığının doyurulması hedefiyle başkalarının dikkatinin çekilmesi ve başkaları üzerinde etki bırakılmasıdır. 2) *Mesafelilik:* Narsisistik başkalarıyla arasındaki mesafenin kapanmaması için özel

15 "Maske" derken, Jung'un "persona" diye adlandırdığı dış dünyaya gösterdiğimiz benliğimizi kastediyorum. Sahici benlik ile persona/maske arasındaki fark ne kadar büyürse kendimizi ve dolayısıyla çevremizi kandırma katsayımız o kadar büyüyor. Bütün bunlar, farkına varana kadar (varırsak eğer) bilinçdışı olarak işleyen süreçler. Paralel bir bağlamda, "imaj çağı" olarak da adlandırılan günümüzde, "imaj mühendisliği" gibi yeni bir meslek alanı icat edilmişken, modern kapitalizmin anılan bilinçdışı süreci bir problem olarak görmekten çıkarıp, meşrûlaştırıp, bilinçli hale getirdiğine tanık oluyoruz.

bir gayret içindedir. Mesafe, diğer insanlara karşı kendi muhteşemliğini, üstünlüğünü korumak için gereklidir. 3) *Duygusal geçit vermezlik:* Mesafelilikle ele giden bu özellik derindeki değersizlik duygularının başkalarının ve dolayısıyla kendisinin farkına varmasını engellemek için gereklidir. 4) *Kadiri mutlaklık fantezileri:* Muhteşemlik durumunun belki de en göze çarpan özelliği kişinin kendisini her şeyi yapmaya muktedir olarak görmesi ve sık sık bunun fantezilerini kurması ve ihtiyaç hissettiğinde buna uygun davranmasıdır. 5) *Kendi yaratıcılığına aşırı değer verme:* Kendi sınırlılıklarının, problemlerinin ve eksikliklerinin farkında olmadığı için yaratımlarını üretimlerini görece nesnel bir gözle değerlendiremez, başkalarından hayranlık beklediği ölçüde kendi yaptıklarına kendisi hayran olur. 6) *Yargılayıcılık:* Diğer insanlar daha aşağıda görüldüğü için, daha doğrusu böyle görülebilmesi için sürekli negatif bir şekilde yargılanmaları ve mahkûm edilmeleri gerekmektedir. Böyle bir yargılama kendi muhteşemlik duyumunun sürdürülebilmesi için elzemdir.

Bütün bu narsisistik özelliklerin birlikte ürettiği ana problem, kişinin her koşulda, kendi durumundan ve yaptıklarından bağımsız olarak ve diğer insanların varlığını önemsemeyerek, kendisini istediğini yapmayı "hak etmiş" (entitled) olarak hissetmesidir. Narsisistik, kendisiyle meşgûl olmaktan başkalarıyla empatik bir ilişki içerisinde olmaya vakit ve enerji bulamadığından, bu "hak etmiş" olma duygusunun başkalarında ne tür yaralar açabileceği ve ne tür zayiatlara neden olabileceği konularıyla ilgilenmez. Tanınma ve onaylanma açlığının giderilmesi temel amaçtır. Bu açlığı giderebileceği umulan nesneler,[16] kendi başlarına değeri olan bir tarzda değil de, malûm açlığı gidermeye yaradıkları sürece bir tür *uzantı* olarak yaşantılanır. Bu uzantı muamelesi genellikle dışarıdan çok kolay görülmez. Özellikle nevrotik ve üst-sınır düzeylerde örgütlenmiş narsisistiklerde (ki bunların sayısı sandığımızdan çok daha fazladır), bir de gerçekten belli başarılara, yeteneklere (zekâ,

16 Bu nesneler, doğrudan başka insanlar (eş, dost, sevgili, çocuk vb.) olabileceği gibi, iş, güç, uğraş, kariyer dolayımıyla başka insanlar da olabilir.

akıl, güzellik, vs.) sahipseler, hayranlık uyandırıcı, cezbedici olarak görülmeleri çok kolaydır. Ancak görece yakın bir ilişki, belli bir süre sonunda, bu cazibenin altında yatan onay ve hayranlık emmeye yönelik ve karşısındaki insanı duygusal olarak tüketen narsisistik özellikleri ortaya çıkarabilir. Uzantı olarak görülen nesne artık uzantı olmayı reddettiğinde ya da narsisistik tarafından artık malûm açlığı gideremeyecek bir hale sokulduğunda, hemen başka bir uzantıyla ya da potansiyel bir onay hayranlık nesnesiyle yer değiştirir.

Narsisistik kişilik tarzında temel duygular utanç, kıskançlık ve hiddettir. Narsisistikler, kendilerinin başkaları tarafından kötü, yanlış ya da uygunsuz olarak görülmeleri hissini derinden derine sürekli taşırlar. Benlik değerinin yetersizliği utanç duygusunun temelidir. Aynı bağlamda, bir şekilde yeterli ya da kendilerinde olmayan özelliklere sahip olarak gördükleri diğer insanlara karşı kıskançlık duyarlar. Kıskançlık duygusu, yargılayıcılık özelliğinin de kaynağıdır. "Bende yoksa sende nasıl olabilir?" gibi bir süreçte kıskanılan kişi negatif olarak yargılanır, acımasızca eleştirilir, azarlanır ve tahrip edilmeye çalışılır. Hiddet de bu sürecin etkili bir tarzda işlemesini sağlar.

Narsisistik tarza sahip kişiler birçok değişik savunma mekanizması kullanabilmelerine rağmen, dayandıkları temel mekanizma "idealleştirme-değersizleştirme"dir. Bu mekanizmanın en belirgin özelliği gerçekçi ve makûl bir değerlendirmeye imkân tanımaması, insanları (kullanan dahil) ve durumları ya olmadıkları kadar olumlu ya da olmadıkları kadar olumsuz bir gözle göstermesidir. Narsisistik kendisini değersiz hissettiğinde, başkalarını abartarak idealleştirir. İdealleştirilen nesnelerden onay ve hayranlık beklenir, bunlar yeterince sağlandığında kendisini idealleştirip, diğer insanları değersizleştirir. Ya da daha sıklıkla, başkaları narsisistiğin onay hayranlık ihtiyacını doyurmadıklarında,[17] bir süre önce abartılı bir şekilde idealleştirilen, bu sefer aynı abartılı tarzda değersizleştirilir. Sıkça kullanılan diğer bir ilintili mekanizma da mükemmelliyetçiliktir.

17 Psikoterapi gibi özel bir ilişki hariç, bilinen kalıcı bir doyum noktası yoktur.

İdealleştirilen kim ise (kendisi ya da başkası), ondan mükemmel olması beklenir. Katı ve gerçek-dışı beklentiler, hiç kimse mükemmel olmadığı ve olamayacağı için zaman içinde hayal kırıklığına neden olur ve bu sefer abartılı eleştiri[18] ve değersizleştirme süreci başlar. Bu savunma mekanizmaları narsisistiğin uzun süreli yakın ilişkiler kuramayışının özet nedenidir. Çünkü narsisistik için yargılamadan ve duygusal olarak sömürmeden (ve dolayısıyla yaralamadan) var olabilmek, idealize etmeden sevebilmek ve utanç duymadan sahici duyguları ifade edebilmek oldukça zordur. Başkalarına olan ihtiyaçları çok derin olmasına rağmen, sevgileri kısıtlı ve yüzeyseldir. İdealizasyon ve değersizleştirmenin bir taraf lehine tam üstünlük kuramadığı bulanık geçiş durumlarında bile ilişkide oldukları insanlara genellikle çift mesaj verirler: "Sev beni ama benden pek bir şey isteme" ya da "seni seviyorum ama şu şu konularda değersizsin, senden daha iyileri var" gibi.

Çok muhtemeldir ki, narsisistiklerin kendileri çocukluk dönemlerinde ana-babaları ya da kendilerini yetiştiren diğer insanlar tarafından narsisistik uzantı muamelesi görmüşlerdir. O zamanki değerleri, kim olduklarından çok ana-babaları için nasıl bir işlev gördükleri üzerinden belirlenmiştir. Böylesi durumlarda çocuk, ana-babanın benlik değerlerini şişkin tutmak için, gerçekleşmemiş arzuları gerçekleştirmenin yeni bir fırsatı ve aracı olarak görülüp, bu yöndeki davranışları değerli bulunup, bu yönle çelişenleri yerilir, desteklenmez. Bir çocuğun narsisistik bir tarz geliştirmesi için ana-babasının da mecburen narsisistik olması gerekmez. Çocukla ilgili sürekli bir değerlendirmenin yapıldığı, aşırı eleştiri yapılan ve "yeterince iyi değilsin" mesajlarının verildiği ya da çocuğun her yaptığının ayrımsız alkış ve tezahüratla değerlendirildiği aile yapıları da narsisistik kişilik tarzlarının gelişimi için uygun ortamlardır.

Narsisistiklerin benlik duyumu iki kutup üzerinde şekillenmiştir. Ya kendini derinden derine tümden-kötü (utanç, kıs-

18 Narsisistikler başkalarını en çok kendilerine karşı duyarsız olmakla eleştirirler ve suçlarlar. Diğer insanlar için yeterli olan duyarlılık düzeyi onların derin onaylanma/tanınma ihtiyaçları yüzünden yetersiz olarak görülür.

kançlık, boşluk veya eksiklik, çirkinlik, aşağılıklık) ya da telafi amaçlı tümden-iyi (haklılık, gurur, kibir, kendine yeterlilik, üstünlük) olarak hisseder. Kendi iç dünyalarını düzenlerken yalnızca bu iki seçenekleri vardır. Tükenmişlik (tümden-kötü) ve muhteşemlik (tümden-iyi). En makûl seçenek olan "yeterince iyi" olma hali içsel kategorileri arasında yer almaz. Narsisistikler belli bir düzeyde psikolojik kırılganlıklarının farkında oldukları için sürekli olarak bir "dağılma korkusu" da taşırlar. Örneğin herhangi bir nedenle eleştirildiklerinde bu korku çok yoğunlaşır, kendilerini bir "hiç" olarak hissederler ve dolayısıyla tepkilerinin dozu ve niteliği eleştiriyle oldukça orantısız bir şekilde ortaya çıkar. Mükemmelliyetçi yanlarının örtük bir sonucu da yanılabilirliklerinin ve başkalarına bağımlılıklarının farkında olmaktan sürekli kaçınmaya çalışmalarıdır. Özellikle pişmanlık ve minnet duygularını tutarlı ve inatçı bir şekilde inkâr ederler. Pişmanlık bir eksikliğin ya da yanlışlığın, minnet de başkalarının yardımına ihtiyaç duyulduğunun bir anlamda itirafı olduğu için narsisistiğin muhteşem benlik yanılsamasına büyük bir tehdit olarak algılanır. Bu nedenle içten bir şekilde özür dileyememeleri, gerçekten hissederek teşekkür edememeleri ve rahatsız edici derecede nankör olmaları kişilerarası ilişkilerinde ciddi yoksunluklar yaratır.

Narsisistik tarza sahip kişilerin kendiliğinden terapiye gittikleri nadir görülen bir durumdur. Ya ilişkide oldukları kişilerin zorlamaları ya bir beladan kurtulmak için yine yarı-mecburen ya da benlik değerlerini şişirecek yeni bir nesne uzantı bulmakta zorlanıp depresif bir durum sergilediklerinde terapiye gidebilirler. Terapiye gitmek hem derinden derine çok korktukları kendileriyle yüzleşmek hem de yardıma ihtiyacı olduğunu itiraf etmek anlamına geldiğinden bu konuda ellerinden geldiğince ayak diretirler. Terapiye gitmeyi bir aşağılanma vesilesi olarak yaşarlar. Ama bir şekilde terapiye gittiklerinde de terapistle olan ilişkileri diğer insanlarla olduğu gibi en azından bir süre için idealleştirme-değersizleştirme ekseninde gelişir. Terapisinde sabırın en önemli olduğu kişilik tarzı narsisizmdir. Terapi biçimi konusunda çağdaş psikanaliz içinde iki ana eği-

lim göze çarpmaktadır. Birincisi, narsisizmi gelişimsel bir sorun (engellenmiş gelişim) olarak gördüğü için idealleştirme ve değersizleştirme hallerinin empatik bir şekilde kabulünü ve narsisistliğin öznel yaşantısının içinde kalmayı ve bu sayede doğal gelişimsel sürecin önünü açmayı vurgular.[19] İkincisi ise, gelişimin yalnızca engellenmiş olmakla kalmayıp, engelleyen şeyin kişiliği yapısal olarak değişime uğrattığını savunarak, terapide yalnızca empatik kabulün yetmeyeceğini, asıl olarak narsisistiğin muhteşemlik halleriyle incelikli ama sürekli bir tarzda yüzleştirilmesini ve kullanılan savunma mekanizmalarının sistematik olarak yorumlanmasını vurgular.[20]

Anti-sosyallik (psikopati)

Kimilerinin ayrı bir kişilik tarzı, kimilerinin de narsisistik tarzın aşırılaşmış bir alt-çeşidi olarak kavramsallaştırdıkları anti-sosyalliğin ayırdedici özelliği Öteki'ni hissedebilme ve Öteki'ne bağlanabilme mekanizmalarında temel bir bozukluk olmasıdır. Anti-sosyallerin de narsisistikler gibi iç dünyalarında derin bir boşluk söz konusudur ve benlik değerlerini idame ettirebilmek için dış onaya bağımlıdırlar. Muhteşemlik duyumu ve bunun getirdiği benlik şişmesi (self-inflation) iki tarzın da paylaştığı bir örüntüdür. Denilebilir ki, yukarıda narsisistik tarz için belirtilen özelliklerin büyük çoğunluğu anti-sosyal tarz için de geçerlidir, ama yine de anti-sosyal tarz için birtakım ek özelliklerden bahsetmek mümkündür. Bu iki tarz arasındaki en belirgin ayrım kullanılan ana savunma mekanizmasında yatmaktadır. Narsisistik tarzda idealleştirme-değersizleş-

19 Bu yaklaşım benlik psikolojisi ekolünün yaklaşımıdır. Örneğin: Kohut, H. (1984). *How does analysis cure?* Chicago: University of Chicago Press.

20 Kernberg, O.F. (1984). *Severe personality disorders: Psychotherapeutic strategies.* New Haven: Yale University Press. Nesne ilişkileri ekolünü Freud'un klasik yaklaşımıyla harmanlayarak günümüz psikanalizinin en önde gelen isimlerinden biri olan Kernberg, Kohut'un yaklaşımını (birinci yaklaşım) bir tür destekleyici terapi olarak görmekte ve psikotik/sınır düzeyde örgütlenmiş kişiler için yararlı olabileceğini düşünmekte, ancak nevrotik düzey için bu yaklaşımın narsisizmi geriletmek yerine yeniden üretmeye yarayacağını savunmaktadır.

tirme kullanılırken, anti-sosyal tarzda kullanılan ana savunma mekanizması kadiri mutlak denetimdir. Anti-sosyaller ilişkide oldukları kişileri şu ya da bu alandaki güçleriyle etkilemek ve dolayısıyla denetlemek için uğraşırlar. Bu etkileme uğraşına habis bir muhteşemlik duyumu ve manevracılık eşlik eder. Anti-sosyal her şeyin ve herkesin merkezindedir ve o merkezden her şeyi mutlak denetiminde tutmak ister. Bu anlamda başka insanların da değeri olabileceği düşüncesi bu mutlak denetimle çeliştiği için anti-sosyale tamamen yabancıdır. Narsisistiğin manevracılığı (manipulation) büyük ölçüde bilinçdışı olarak işlerken, anti-sosyal bilinçli olarak manevracıdır ve her durumdan yakasını kurtarmak ve üste çıkmak her zaman gündeminin birinci maddesidir.[21]

Mizaç olarak anti-sosyallerin daha saldırgan, daha çok uyaran/heyecan arayan kişiler oldukları söylenebilir. Büyük çoğunluğun zevk/memnuniyet duyabileceği uyaranlar/yaşantılar anti-sosyal için yeterli değildir. Zevk alma eşiğinin misliyle yüksek olması nedeniyle anti-sosyal daha çok ve daha keskin uyaranlar peşindedir. Konuşmaktan çok, davranır. Duygularını dile dökmede ciddi sorunları vardır. Duygusal dünyaları bloke edilmiş durumdadır. Dili duygularını ifade etmek için değil de başkalarını denetlemek için kullanırlar. Nadiren hissettiklerinde, hissettikleri ayrımlaşmış, incelmiş duygular değil, kör hiddet ya da delice bir neşedir. Hissettiklerini dile getiremediklerinden, başkalarına ne hissettiklerini anlatabilmek için sıkça kullandıkları (bilinçdışı) yol başkalarının kendileri gibi hissetmesine neden olmaktır. Bu yüzden davranışları sıkça başkalarında kendilerine yönelik hiddet ve nefret gibi duygular uyandırır. Anti-sosyallerin diğer bir özelliği de kişisel sorumluluk üstlenmemeleridir. Yanlışlıklarını, eksikliklerini kabul etmezler. Örneğin sürekli sarhoş olup (ya da ayıkken) karısını çocuğunu döven anti-sosyal bir adam "yanlış yaptı, kendimi kaybettim"

21 Gündelik dilde "zeytinyağı gibi olmak" deyimi tam da bu anti-sosyal özelliği tanımlamak için kullanılmaktadır. Zeytinyağı gibi olanlar, hataları, suçları ne denli bariz olursa olsun, kuyruğu hep dik tutup, en azından kendilerine göre hep suyun üzerinde kalırlar.

diyebilir. Kendini kaybetmese yapacağı iş değildir, kendini kaybedince de o sırada yapmış olduklarından sorumlu olması beklenmemelidir. Anti-sosyallerin tacizkâr, taşkın davranmaları en önemli özelliklerinden biridir. İtkilerini denetlemekte büyük zorlukları vardır ve bir şekilde uyarıldıklarında ya da kendilerini kötü hissettiklerinde hemen itkisel bir tarzda davranıp, zayıflık ve kırılganlık olarak gördükleri duygulardan ve bunların getirebileceği bunaltıdan kurtulmaya çalışırlar.

Anti-sosyaller çocukluklarında çoğunlukla güvensiz ve kaotik ortamlarda[22] büyümüşlerdir. Kendi güçlerine[23] ve onları koruyabilecek başkalarının güçlerine güven geliştirebilecek bir ortamları olmamıştır. Ana-babalarını (ya da diğer birinci derece bakıcıları) hiçbir şekilde içselleştirememiş ve onlara psikolojik olarak bağlanamamışlardır. Bu durum hayatları boyunca kendi kadiri mutlaklıklarını onaylatma peşinde koşmalarına neden olmuştur. Anti-sosyal tarza gidebilecek diğer bir yol da ana-babanın çocuğun güç gösterilerine aşırı olumlu vurgu yaparak çocuğa "hakedilmiş" egemenliğini kurmak için hiçbir sınır tanımaması gerektiği mesajını vermeleridir. Örneğin öğretmen okulda çocuğa yaptığı kötü bir davranış sonucu uygun bir tarzda bir sınırlama getirirse, bu ana-babalar büyük bir hiddetle öğretmene yüklenirler.

Anti-sosyallerin benlik duyumları, kadiri mutlaklık ve umarsız bir zayıflık kutupları arasında şekillenmiştir. Gerçeklik sık sık yanılsamalı üstünlük duygularını sarstığında, benlik değerlerini "kurtarabilmek" için saldırganlaşarak güç kullanırlar. Bu bağlamda diğer bir özellik de en çok arzuladıkları şeyi tahrip etme şeklinde kendini gösteren ilkel kıskançlıktır. Merhamet ve şefkat sürekli değersizleştirilir ve aşağılanır. Bu durumun en uç noktasında, psikotik düzeyde örgütlenmiş antisosyaller, örneğin kendilerine en çok çekici gelen, en çok ihtiyaç duydukları kişileri öldürebilirler.

Anti-sosyal kişilik tarzına sahip kişiler, terapisti bir şekilde

22 Sevgisizlik, ihmal, tutarsızlık, taciz, dayak böyle ortamların en sık görülen özellikleridir.

23 Çocukluktaki normal kadiri mutlaklık duyguları.

kendi amaçları için kullanacaklarına inanmadıkça kendiliklerinden terapiye gitmezler. Genellikle yasal yollardan mecbur bırakılarak terapist karşısına çıkarlar. Terapiste gösterdikleri ana aktarım tepkisi, terapistin kendilerini bencil amaçları için kullanacağı varsayımıdır. Kendi bencillik ve manevracılıklarını terapiste yansıtırlar. Terapi sürecini sürekli sabote etmeye çalışırlar. Bu sabotajlar sonucu, terapistin gösterebileceği ana karşı-aktarım tepkileri öfke ve hakir görmedir. Terapist bu duygularıyla var olabilmeyi becerirse karşısındaki anti-sosyalin ne yaşadığını hissettiğini anlayabilir. Her durumda anti-sosyaller, empatiyi anlamadıkları ve zayıflık olarak gördükleri için terapisi en zor olan grubu oluştururlar.[24] Anti-sosyallerin terapisinde en azından uzunca bir süre için empatik bir bağlantı kurmaları beklenmez ama terapist sebatkâr bir biçimde kuralları ve sınırları uygular, uzlaşmaz bir dürüstlük gösterir, manevralara karşı koyarsa anti-sosyalin saygısını kazanabilir. Yalnızca bu bile çok önemli bir aşama olarak görülmelidir. Anti-sosyallerin terapisinin ilerleyebilmesi için terapistin tutarlı, cezalandırılmayan, ama kendini de sömürtmeyen bir tutum izlemesi gerekir.

Sonuç

Yazı boyunca narsisistik ve anti-sosyal kişilik tarzlarını saf halleriyle ve muhtemelen klinik pratikte en çok sınır örgütlenme düzeyinde rastlandıkları için o düzeydeki vehametleriyle orantılı olarak sundum. Belirtilen bütün özellikleri, vahim halleriyle taşıyan kişilerin oranı genel nüfus içinde küçük bir yüzde oluşturmaktadır. Psikotik düzeyde örgütlenmiş narsisistikleri ve anti-sosyalleri toplumsal yaşamda pek göremeyiz. Genellikle hastanede, cezaevinde ya da yalıtıldıkları başka bir köşede bulunurlar. Alt-sınır düzeyde örgütlenmişler de insan ilişkilerindeki aşırı zorluklar ve bozukluklar nedeniyle toplumsal yaşamda pek etkili olamayacak konumdadırlar. Bu yazıda asıl vurgulamak istediğim grup üst-sınır ve nevrotik

24 Hattâ birçok terapist anti-sosyal tarzın tedavi edilemeyeceğini düşünmektedir.

düzeyde örgütlenmiş narsisistik ve anti-sosyal kişilik tarzlarıdır. Nevrotik düzeye doğru çıktıkça bu tarzlar yukarıda resmedildiği gibi saf halleriyle pek nadiren görülürler ve vehamet dereceleri görece azalır. Aynı zamanda nüfus içindeki oranları ve toplumsal yaşama katılma ve onu etkileme olanakları misliyle artar.

Yazının başında sıraladığım sosyalizmin tanımlayıcı özelliklerine dönersek, narsisistik ve anti-sosyal kişilik tarzlarının eşdeğerlilik, özgürlük ve empati ilkeleriyle ciddi bir çelişki içinde olduğu sanırım ortaya çıkmıştır. Bu iki tarzın da paylaştığı muhteşemlik duyumu, kendini her şeyi haketmiş olarak görme durumu diğer insanları eşdeğer olarak görebilmelerinin önünde neredeyse kategorik bir engeldir. Narsisistikler için öteki, ancak işe yaradığı, kullanılabildiği, sömürülebildiği sürece belli bir değeri olabilecek bir uzantıdır. Anti-sosyallerde buna ötekinin bir saldırı, tahribat hedefi olması eklenir. Egemenlik kurma ihtiyacı, her iki tarz için de özgürlükçülük hedefini hiçleştirir. Anti-sosyallerde daha belirgin olmak üzere her iki tarz da hüküm sürmek ve mutlak denetim kurmak ister. Bütün bu özelliklerin sonucu olarak her iki tarz da empati özürlüdür. Ötekini öteki olarak hissedemezler, benlik değerleri için bir tehdit olarak algılarlar. Narsisistikler pişmanlık ve minnet, anti-sosyaller de merhamet ve şefkat duyamazlar. Empati yoksunluğunun sonucu olarak hissedilemeyen itilen karşıt tepki oluşturulan bu duygular sahici ve sürekli insanî bağlantılar ilişkiler kurulabilmesi için gerekli yapı taşlarıdır.

Bir gerek-şart olmamasına rağmen, özellikle nevrotik düzeyde örgütlenmiş narsisistik ve anti-sosyal tarza sahip kişilere dış onay kabul ihtiyaçlarını toplumsal olarak "meşrû" yollardan karşılayabilecekleri ortamlarda sıklıkla rastlanır. Politika, medya, sanat, akademi ve iş dünyaları benlik değerlerini şişirmeye uygun imkânlar ve kanallar sunmaları nedeniyle bu ortamların başında gelir. Bu ortamlarda daha kolay hayranlar, izleyenler kazanılır, hükümranlıklar kurulabilir. Görüldüğü kadarıyla sosyalist örgütler ve çevreler de bu durumdan bağışık

değildir. Bağışık olmama hali diğer örgütlerde olduğu gibi sosyalist örgütlerde de hükümranlık meselesi yüzünden her kademe liderlik konumunda olanlar için misliyle geçerlidir. Radikal bir toplumsal dönüşüm mücadelesi verenlerin kendi hayatlarında ve tüm insan ilişkilerinde ne tür bir tarza sahip oldukları üzerinde durulması ve sorgulanması gereken bir konudur. Bu düzeyde kişilik tarzları nedeniyle eşdeğerlilik, özgürlükçülük ve empatiyi yaşayamayanlardan, dolayısıyla şimdi-ve-burada sosyalist olamayanlardan tutarlı bir sosyalizm mücadelesi beklemenin herhangi bir gerekçesi olmamalıdır.[25]

Narsisizm meselesinin sosyalizm açısından başka bir önemi de modern kapitalizmle narsisizm arasındaki yakın ilişkidir. Kapitalizmin piyasa, rekabet, paraya ve statüye tahvil edilebilir başarı, ekonomik verimlilik vurguları insanlardaki empati kapasitelerini aşındırmakta, onları atomize etmekte, cemaat dayanışma duygularını sarsmakta, yeni bir manevi değerler sistemi öneremeden geleneksel değerleri parçalamaktadır. Örneğin başarılı sayılan işadamlarının önemlice bir bölümü oyunun kuralı adı altında anti-sosyal eğilimleri nedeniyle, kendilerinden ve hedeflerinden başka bir şeyi göremedikleri ve hissetmedikleri için engel olarak gördükleri her şeyi ezerek başarılı olmuşlardır. Paraya ve statüye tahvil edilebilir başarı ya da aç açık kalmamak için para iş peşinde koşu(şturu)lması sahici insanî ilişkilere zaman ve enerji bırakmamakta ve bu durum belli bir güven verebilecek bir değerler sisteminin yokluğunda insanların benlik değerlerinin kaygan bir zeminde kalmasına yol açmaktadır. Kapitalizmin insana dair en büyük tahribatı narsisistik ve anti-sosyal özelliklerin ferah ve meşrû bir biçimde serpilebileceği münbit bir toprak sunmuş olmasıdır.[26] Başka bir deyişle söylersek, kapitalizm, narsisistik ve anti-sosyal kişilik özelliklerine ihtiyaç duymakta ve onların üretimine

25 Tabiî ki narsisizmi dert etmek için ille de sosyalist olmak gerekmiyor. Duygusal olarak yaralamak ve yaralanmak, sömürmek ve sömürülmek istemiyorsanız bu konuda dertlenmek için yeterince gerekçeniz var demektir.

26 Tüm dünyada dinî hareketlerin yükselişinin ardında kapitalizmin pompaladığı bu narsisistik ve anti-sosyal kültüre tepki olarak gelişen, güven ve anlam sunacağı umulan bir değerler sistemine sarılmak durumu olmasın!

doğrudan destek vermektedir.[27] Bir anlamda, narsisistik ve anti-sosyal kültür, eşitsizliği, sömürüyü ve hükümranlık ilişkilerini garantiye almaktadır. Önümüzdeki soru, artık herhalde bu kültürü ne zaman değiştirmeye başlayabileceğimiz değildir.[28] Bu konu üzerine konuşmaya ve kendimizi sorgulamaya başlamışsak değiştirmeye de başlamışız demektir. Cevap bekleyen soru narsisistik ve anti-sosyal özelliklerimizle halleşmeye ne kadar hazır ve niyetli olduğumuzdur. Ya da bu özelliklerin içgörü geliştirmeye ve kendiliğinden değişime yönelmeye olan dirençleri dikkate alındığında bu özelliklere sahip ve aramızda dolaşan, hayatımızı etkileyen kişilere karşı nasıl bir tavır alacağımız ve onların "uzantı" muamelelerine nasıl karşı durabileceğimizdir. Benzer şekilde, narsisistik ve anti-sosyal özelliklere yer vermeyen, onları gereksizleştiren bir varoluş tarzını içinde bulunduğumuz kurumlara ve projelerimize nasıl aktarabileceğimiz üzerine de düşünmemiz gerekmektedir.

Eylül 1997, sayı 101

---

27 Kapitalizmle narsisizm arasında kurduğumuz bağlantıyı, kapitalizmin özel bir biçimi olan faşizmle narsisizmin özel bir biçimi olan anti-sosyallik arasında da kurabiliriz. Tabiî ki bu bağlantıları kurmuş olmak, her kapitalistin narsisistik, her faşistin de anti-sosyal olduğu anlamına gelmez. Ama kapitalizmin ve faşizmin, bütünsel olarak ürettikleri ve dayandıkları kültürün sırasıyla narsisistik ve anti-sosyal olduğu söylenebilir. İsterseniz bu yazının "anti-sosyallik" bölümünü bir de bu gözle okuyun.

28 "Bu işler kapitalizmi yıkıp iktidara gelmeden olmaz" diyebilecekler için not: Siz de şimdiye kadar yapanlar ya da yapmaya çalışanlar gibi iktidarı alana kadar bu gibi "ayrıntılarla" yüzleşmeyi ertelerseniz, es kaza iktidara geldiğinizde, iktidara gelen sosyalizm değil, kapitalizmin "sosyalist" cilalı narsisistik (ve de anti-sosyal) kültürü olacak.

Nostalji ile ütopya arasında

ŞÜKRÜ ARGIN

1

Bilirsiniz felsefe tarihi bir dizi karşıtlıklar tarihidir. Burada karşıt konumların, uzlaşmaz düşüncelerin, tavırların hikâyesi anlatılır. Yine bilirsiniz bunların hemen hemen hepsi de ötekini yanlışlamayan, daha doğrusu yanlışlayamayan karşıtlıklardır. İşte böylesi karşıtlıklardan biri de gülen ve ağlayan filozoflar Demokritos ile Herakleitos arasında kurulmuştur. Anlatılan o ki, bu iki ünlü filozof birbirinden kökten farklı iki karşıt dünya görüşünü temsil ediyorlarmış. Bu karşıtlıkta, Demokritos, insanlara mutluluk ve huzur vaat eden "Altın Çağ"ın gelecekte olduğunu düşünen, bu nedenle de gülen iyimser filozofu; Herakleitos ise, "Altın Çağ"ın, o huzur ve mutluluk ülkesinin geçmişte kaldığını düşünen, bu nedenle de ağlayan kötümser filozofu temsil ediyormuş. Kısacası biri gözünü geleceğe çevirmiş, diğeri ise geçmişe: Felsefenin aydınlık ve karanlık yüzü!

Basit ama, nihayetinde hepimizin taraf olduğu, olabileceği esaslı bir karşıtlık değil mi bu? Huzur ya da mutluluk dediğimiz ulaşılacak bir hedef mi, yoksa uzaklaşılan bir ülke mi? İşte bazen o bazen de bu tarafına rahatlıkla geçebileceğimiz bitimsiz bir tartışma. Bir tarafta ütopya, diğer tarafta ise nostalji:

Arzu ve özlem. Her ikisi de bir tür "yurtsama" biçimi; kendini burada huzursuz hissetme hali. Ve bu iki (henüz ya da artık) "yok-ülke" arasında uzanan Şimdi'nin boğucu toprakları: Mecburi gurbet...

Aslında ütopya ve nostaljinin birbirlerine pek de uzak olmadıkları sanırım yavaş yavaş ortaya çıkıyor. Bir kere, bazı nostaljilerin içlerinde gizil bir ütopya barındırabileceklerini, geçmişi olduğu gibi değil, olmasını istedikleri gibi kurgulayabileceklerini; bazı ütopyaların da açıkça nostaljiden beslenebileceklerini, geçmişin ideallerini geleceğe yansıtabileceklerini biliyoruz. Dahası, farklı insanî hallerden kaynaklanmalarına rağmen, her ikisinin de ortak bir noktada buluştukları söylenebilir sanıyorum. Bu ortak nokta da, onların şimdi içindeki huzursuz, eğreti konumlarıdır, diyebiliriz. Yine her ikisi de bu huzursuz, eğreti konumdan Şimdi'yi sorgulamayı, sarsmayı amaçlar. Biri gelecek, diğeri ise geçmiş adına yapar bunu. Şimdi, hem ütopya hem de nostalji açısından acı verici, bunaltıcı bir an, sıkışılmış ve bu nedenle de aşılması, kurtulunması gereken bir durumdur. Çünkü Şimdi, bizi geçmişten *koparan* ya da geleceğe uzanışımızı *engelleyen* bir andır, işte nihayetinde. Nostaljik bakış için Şimdi, güzel olan her şeyin gömüldüğü bir mezar; ütopik bakış için ise, güzel olan her şey adına gömülmesi gereken bir ölüdür.

2

Oysa insanın trajedisi de işte burada ve şimdi başlıyor. Çünkü yaşamak, İspanyol düşünür Ortega Y Gasset'in sözleriyle, "...bir ortamın çaresiz tutsağı olmaktır. İnsan ancak burada ve şimdi yaşar. Yaşam bir anlamda mutlak güncelliktir."[1] Biz sadece Şimdi'yi yaşarız. Yüzümüzü ister geleceğe ister geçmişe dönmüş olalım, değişmeyen tek gerçek bizim Şimdi'de olduğumuzdur. Yaşamın tek gerçek alanıdır Şimdi. Bugün şimdi "olan"dır; başımıza gelendir o. Şimdi'de her şey, kendi tasarımlarımızın, ey-

1 Ortega Y Gasset, *İnsan ve "Herkes"*, çev. N.G. Işık, Metis, 1995, s. 9-10.

lemlerimizin sonuçları bile başımıza gelir. Kısacası, Şimdi'de biz, bırakın dışımızdaki şeyleri, kendimize bile marûz kalmışızdır. Yine Ortega'nın sözleriyle, "... yaşam, ortam koşullarına eşittir. Her birimiz kendi ortamımızda birer kazazede olarak yaşarız. Suyun yüzeyinde kalabilmek için ister istemez ortamı kulaçlamak durumundayız."[2]

Evet, insan her zaman "burada ve şimdi" yaşamaya yazgılı bir varlık. Şimdi, insanın tek yaşam alanı. Ortega'nın vurguladığı son derece önemli bir gerçek bu. Ancak Ortega başka bir önemli gerçeği daha vurguluyor: "Bir deniz kazasından artakalmış olmanın bilinci"yle hareket eden insan, "burada ve şimdi" ortamını unutabilme, gözlerini kendine çevirebilme ve böylece tefekküre dalıp hayal kurabilme yeteneğine sahip bir varlıktır da aynı zamanda. Evet, insan tıpkı diğer varlıklar gibi "burada ve şimdi" yaşamak zorunda. Ancak insan bu tefekkür yeteneği sayesinde, Şimdi'de yaşamasına, yaşamak zorunda olmasına rağmen, Şimdi'yi geçmiş ve gelecek bağıntısı içinde yaşayabilen bir varlık olma özelliğiyle diğer varlıklardan ayrılıyor. Gerçekten de, örneğin bir hayvan sadece Şimdi'de ve Şimdi'yi yaşar. O, içinde bulunduğu ortamın ve anın tutsağıdır. Ortega'nın söylediği gibi, hayvan "kendi varlığının yöneticisi değildir, kendi kendisinden kaynaklanmaz yaşantısı, hep kendi dışında olup bitene, kendisinden başka olana dikkat kesilmiştir."[3] İnsan ise, bu tutsaklığı unutabilen bir varlık. Geçmişi anımsayan, geleceği tasavvur edebilen, düş kuran ve bütün bunları yapabilmek için Şimdi'yi, ortamını unutabilen; başka bir deyişle, yaşamak yerine düş kurmayı tercih edebilen kendine özgü bir varlıktır insan.

3

Şimdi, insanın boğuşmak zorunda olduğu ortamı olduğuna göre, diyebiliriz ki, aynı zamanda bir sorunlar, bunalımlar, sıkıntılar alanıdır da. İşte bu noktada ütopya ve nostalji, yani ar-

2 *A.g.e.*, s. 10.

3 *A.g.e.*, s. 33.

zu ve özlem, Şimdi'ye bazen katlanabilmenin bazen de direnebilmenin insanî araçları olarak devreye girer. Şimdi, katlanma araçları, kaçış biçimleri olarak kullanıldıkları sürece her ikisine de katlanabilir. Ancak ütopya ve nostalji Şimdi'ye direnmenin araçları, onunla yüzleşme biçimleri olarak kullanıldıkları sürece tehlikeli hale gelir. Arzu ve özlem bir muhalefet kaynağı haline geldiğinde, ütopya ve nostaljinin düşleri Şimdi'nin karabasanlarına dönüşür. "Olan"ın alanı olan Şimdi'de, ütopya ve nostalji bir muhalefet formu haline geldiğinde, geçmiş ve gelecek "olması gereken"in alanı olarak tasavvur edilir. Şimdi ise, geçmişi "olmuş"un, geleceği de "olacak olan"ın alanı olarak dondurmaya, ele geçirmeye çalışır. Artık geçmiş, gelecek ve şimdi kavga halindedir, burada.

4

Belki aşırı bir genelleme olacak ama, bu kavgayı günümüze uyarlarsak, Şimdi'ye hükmeden modernite ile onun sağ ve sol muhalifleri arasındaki mücadelede nostalji daha çok sağın, ütopya ise daha çok solun kalesi olmuştur diyebiliriz. Kuşkusuz aynı karşıtla boğuşmaları nedeniyle sol ve sağ muhalefetin renkleri birçok yerde birbirine karışmıştır, ancak yine de bu mücadelede sağın daha çok geçmişe, geçmişin yitirilmiş değerlerine; solun ise geleceğe, geleceğin ulaşılabilir ideallerine bağlı bir siyaset çizgisi izledikleri söylenebilir, sanıyorum. Doğal olarak birçok durumda, özellikle de Şimdi'yi hükümranlığı altına almış modernite koşullarında böylesi muhalefet tarzları bazen ayaklarının yerden kesilmesi gibi ciddi sorunlar yaşamakta ve dolayısıyla bu tarz muhalefetin dayanakları olan ütopya ve nostalji radikal karakterini yitirip modernitenin sınır tanımayan "şeyleşme" sürecine marûz kalabilmektedir. İşte aşağıda, bu tarz muhalefetin, özellikle de solda, tipik olarak da Marksist solda baskın olan, vurguyu geleceğe kaydıran politika tarzının yarattığı bazı sıkıntılar ve bunların aşılabilme yolları üzerinde durmaya çalışacağım.

5

Aslında bir düşünce sistemi olarak Marksizmin, yazının başında sözünü ettiğimiz iki farklı dünya görüşüyle ilginç bir alışverişi vardır. Marksizm'de Demokritos'un gelecek umudu ile Herakleitos'un bir daha asla geri dönülemeyeceği fikri birleştirilmiştir. Yani ütopya ile nostalji içiçe geçmiştir Marksizmde. Ama yine de iyimserlik ön plandadır. Her şeyden önce ilerlemeye inanılır. "Altın Çağ"ın provaları geçmişte de bulunabilir ama, aslı gelecektedir. Kısacası *kurtuluş* önümüzdedir. Bu nedenle Marksizm özlemden çok arzunun çocuğudur; geleceğe tutkundur. Şimdi, geçilmesi gereken bir andır Marksizm için. Şimdi'nin sıkıntıları -ki çoğu durumda doğum sancılarına benzetilir- geleceğin mutlu günleri için yaşanması gereken bir bedeldir. Başka bir deyişle Şimdi, telafisi ancak gelecekte mümkün olan bir bedel olarak yaşanır; yaşamın değil, ertelemenin alanıdır burası. Kapitalizmi sosyalizm, onu da komünizm telafi edecektir. Sorunlara ve tabiî ki insanlara düşen ise beklemektir, tıpkı sonunu bekleyen Tarih gibi...

Doğal olarak, bu "ütopik gelecek politikası" süreç içinde, Agnes Heller'ın "şimdinin araçsallaştırılması" olarak tanımladığı duruma yol açan bir tür "gelecek metafiziği"ne dönüştü. Heller'ın sözleriyle, bu metafizik politika anlayışı, "şimdiki kuşakları, farazi bir özgürlük, hattâ var olmayan gelecek ölümlülerin 'iyi olmaları' uğruna feda etme"yi içeren "apaçık bir kölelik eylemi"ne[4] yol açmaya başladı. Kuşkusuz Heller bu yargıyı, büyük bir ihtimalle reel sosyalizm deneyimlerine bakarak veriyordu. Ancak, sanırım bu yargı, sosyalist iktidarlardan sosyalist muhalefet deneyimlerine kadar genişletilebilir. Çünkü, ne yazık ki sol, sadece iktidarda değil, muhalefette de Şimdi'den vazgeçti. Söylemini esas olarak hep gelecek zaman kipinde kurdu. Bu da, yine doğal olarak sol muhalefetin Şimdi'yle kurduğu ilişkilerin önce sahiciliğinin, sonra da bizzat bu ilişkilerin kendisinin ortadan kalkmasına yol açtı. Modernite-

4 Agnes Heller-Ferenc Feher, *Postmodern Politik Durum*, çev. Ş. Argın - O. Akınhay, Öteki, 1993, s. 152.

nin, "geç" haliyle de olsa kapitalizmin hâlâ "şimdi"miz olmasında, birazcık da solun bu müzmin gelecek politikasının payı vardır diyemez miyiz?

"Şimdinin araçsallaştırılması"na yol açan bu "nihai amaçlar"a yönelik politika anlayışının yarattığı başka bir kaçınılmaz sonuç ise, modernitenin ayırt edici özelliği olan, toplumsal ve politik sorunların hızla çoğalması ve çeşitlenmesi olgusunu görememesi, bunlarla yüzleşmek zorunda kaldığı yerlerde de, bu heterojen sorunlar yumağını, iktidar hedefine kilitlenmiş stratejisi içinde homojenleştirmeye, kendi mevcut sorun hiyerarşisi içinde tali bir konuma yerleştirmeye çalışması, dolayısıyla da bu sorunları gündeme getiren yeni toplumsal hareketlerle sahici ve güçlü ilişkiler kuramaması oldu. Kuşkusuz vurgulamakta fayda var, bu, stratejik bir hatadan değil, bizzat stratejinin kendisinden kaynaklanan bir hatanın sonucuydu. Bir kere heterojenlik, bu yeni toplumsal ve politik sorunların doğasında vardı ve bunları homojen bir toplumsal sorun metafiziği içinde eritmek mümkün değildi. İkincisi, bu sorunları gündeme getiren yeni toplumsal hareketler, iktidara gelmeyi değil, makro ya da mikro her düzeydeki iktidarı, iktidar talebini sorgulamayı amaçlıyorlardı. Üçüncüsü, belki de en önemlisi, bu hareketler gündeme getirdikleri sorunlara gelecekte değil, "burada ve şimdi" çözüm istiyorlardı. Kısacası, yeni toplumsal hareketlerin yükselişi, Marksistlerin önüne bir ittifak değil, her şeyden önce bir intibak sorunu çıkarıyordu. Şimdi sol muhalefet, özellikle de Marksistler, eğer marjinal bir ütopyacılar cemaati haline gelmek istemiyorlarsa, eski görüşlerini acımasızca sorgulayıp, Şimdi'yle ve Şimdi'nin sorunlarıyla bağlarını kurmak zorundadırlar. Başka bir deyişle, "şimdi ve burada" politika yapmanın yollarını bulmak zorundadırlar.

6

Sanırım bu doğrultuda yapılması gereken ilk şey, Agnes Heller'ın Arendt'in metinlerinde örtük bir biçimde bulunduğunu iddia ettiği bir "ölümlüler politikası" geliştirmektir. Yine Hel-

ler'ın belirttiği gibi, "Arendt'in kuramında 'ölümlüler politikası'nın ilk niteliği, 'kurtarıcı politika'nın eskatolojik temeli olan 'tarihin sonu' kavramının reddedilmesidir."[5] "Burada ve şimdi" politika yapmanın, yapabilmenin temel koşulu sanırım bu. Her türlü teleolojik politikalardan vazgeçip, politikayı kendi içinde bir amaç olarak değil, şimdi ve burada karşılaştığımız sorunların aşılma yolu olarak görmemiz gerek. Sorunları hiyerarşik bir düzen içinde değil, diyalojik bir yapı içinde gören, homojen değil heterojen bir politika yapma tarzı geliştirebilmemiz gerek. Sorunsuz bir dünya arzusu ya da özlemiyle, gelecek kuşakları ipotek altına sokan aşkın bir politika anlayışı değil, belki sonsuza dek sorunlu kalacak bir dünyada boğuşmayı göze alan bir politika anlayışı geliştirmek zorundayız. Şimdiki sorunlarımıza bulduğumuz çözümlerin, gelecek kuşakların sorunu haline gelebileceği bilinciyle hareket eden; özgürlüğü kurumsallaştırmayı değil, kurumları özgürleştirmeyi amaçlayan; profesyonel değil, amatör ruhlu bir politika, sanırım ihtiyacımız olan şey bu.

Yitirilmiş bir cennet özlemimizle ya da ulaşabileceğimiz bir cennet arzumuzla, ama yine de işte şimdi buradayız. Asla kaçamayacağımız bir yazgı bu. Her şeyi şimdi ve burada yaşayacağız, cenneti de cehennemi de, geçmişi de geleceği de, çünkü nostalji ve ütopya arasında, buradayız.

Şubat 1996, sayı 82

5 *A.g.e.*, s. 151.

Dinî ahlâk ve erdem söylemi karşısında özgürlükçü sosyalistler

AHMET İNSEL

Ali Bulaç, ilk baskısı 1976 yılında yapılan *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler* adlı kitabında, "hiç kimse kapitalist ilişkilerin hâkim olduğu bir toplumda insanları, İslâm ahlâkını yitirdikleri için İslâm dini adına yargılayamaz; İslâm'ı özünden ve bütünlük içinde kavrayanlar birtakım kurumlara saldırmaktan, ahlâk ve maneviyât safsatalarından artık vazgeçmelidir" diyordu...[1] Bugün Türkiye'nin de dahil olduğu İslâm toplumlarında kapitalist ekonomik ilişkilerin egemen olduğunu, dolayısıyla toplumsal yaşamın doğal olarak kapitalist ahlâkla belirlendiğini belirten Bulaç, bu ahlâkı "laik ahlâk" olarak da tanımlıyor. Kapitalist ya da lâik ahlâkın, "fakiri yoksullaştıran, zengini azıtan, israfı teşvik eden, kâr hırsını körükleyen, rekabetçi, faizci, istismarcı, tefeci ve sömürücü" bir ahlâk olduğunu iddia edip, "fabrikatörün de, tefecinin, aracının ve dindarın da" bu ahlâkın içinde yer aldığını hatırlatıyor.

"Çıkarcı ve sömürücü ekonominin sınıflı toplumundaki ahlâkî davranışların" karşısına, "modernizme karşı koyan, vahye dayalı, toplumcu bir ekonomik düzenin geleneksel ahlâkını" çıkaran Bulaç, "ahlâklı bir ekonominin hâkim olduğu sınıfsız

1 Ali Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, Endülüs Yay., 11. baskı, 1991, s. 200.

bir toplumun ahlâkî davranışlarını" bir ideal olarak öneriyor.[2]

İnsanların özgürlüğü ve eşitliğini esas hedefler olarak kabul eden özgürlükçü sosyalizm tasavvurundan esinlenen bir demokratik toplumsal yapılanma içinde, ahlâk, erdem ve etiğin işgâl etmeleri gereken yeri kaba hatlarıyla belirtmeye çalışan bir yazıya, Ali Bulaç'tan uzun bir alıntı yaparak başlamam yadırganmasın. Modernizmin bütün dünyada geçirdiği kimlik bunalımına ilaveten, kendi siyasal ve kültürel kimlik ve hattâ varoluş bunalımı içinde bocalayan Türkiye toplumuna ahlâk ve erdem konusunda en güçlü ses İslâmî cepheden geliyor. Ali Bulaç, Türkiye'de bu kesimde, bu konuları en tutarlı ve derinlikli biçimde ele alan kişilerden biri. Yukarıdaki uzun alıntının da ortaya koyduğu gibi, sosyalist söylemin birçok argümanını da içinde barındıran bu yaklaşıma, sosyalistlerin kayıtsız kalmalarını anlamak güç.

Aynı kitabın başka bir bölümünde Ali Bulaç, *göreli ahlâk* anlayışı olarak tanımlayabileceğimiz bir girişimde bulunuyor:

> "İnsanlar (...) hayat, insan, evren ve eylem anlayışlarını etkileyen birtakım inanç ve düşüncelerin, kültürel ve felsefî önkabullerin etkisindedirler. İstekli veya isteksiz bunun yanında insan, dahil olduğu çevrenin, ekonomik yapının, bağrında yetiştiği toplumun ve tarih birikiminin etkisindedir. Ahlâkî davranışları bu gerçekler belirleyince, bizim için bu temel gerçek faktörleri belirleyen kaynak söz konusu olur. Kapitalizmin, komünizmin ve İslâm'ın ayrı ayrı insan tipleri olduğu gibi, ayrı ayrı ahlâkî değerleri ve ayrı ayrı kaynakları vardır. Böyle olunca bir toplumsal düzende ahlâkî olan şey, öbür toplumsal düzende ahlâksızlıktır. Bu görelik bütün toplumlar ve hattâ farklı dönemler için söz konusudur. Fakat aslında göreliğin dışında ahlâksızlık diye bir şey yoktur. Ayrı biçimlerde ortaya çıkan ahlâklar vardır."[3]

Görüldüğü gibi İslâmî ahlâkı iktisadî, siyasal ve kültürel bütün toplumsal alanları kaplayan bir bütün olarak kabul eden, İslâm'ın bütüncül yorumuyla tutarlı bu yaklaşımı özgül kılan taraf, tek bir ahlâk tanımını kabul etmemesi. Ahlâkı toplumsal

2 *A.g.e.*, s. 190-191.
3 *A.g.e.*, s. 227-228.

düzenin bir ürünü olarak tanımlaması ve dolayısıyla ahlâkı çoğullaştırması. Böylece evrensel bir ahlâk tanımı yerine, tarihî ve coğrafî alanlarla sınırlı ahlâklar anlayışını geliştirmesi.

Ali Bulaç'ın bu yaklaşımını, Medine Vesikası'ndan hareketle geliştirdiği, "Kur'an'ın sadece Müslümanlar için total bir kitap olduğu, Kur'an'dan ve Sünnet'ten neşet eden hukuki teamüllerin sadece Müslümanları kapsadığı"[4] yorumuyla tamamlamak gerekir. İslâmî vahiyin kendi içinde "total", ama onun dışında kalanlar için "göreli" olduğunu belirtip, ahlâkın tanımı ve kökenlerini tarihselleştiren bu yaklaşımın, bu konularda hem beklenmedik kapılar açtığı hem de yeni sorunlar ortaya koyup, yeni tartışma konuları yarattığı açık.

Yukarıda kısaca tarif ettiğim yaklaşımın İslâmî kanatta yer alan düşünürlerin ortak fikri olmadığını hemen belirtmeliyim. Örneğin Yılmaz Yalçıner, İslâm'ın "gerçek anlamda hukuk toplumu" vaad ettiğini, "müslim ve gayri müslim herkese insanca yaşama hakkı verdiğini" iddia ederken, bunu İslâm'ın "kul kafasının uydurduğu keyfiliğe yer vermemesine" bağlıyor.[5] Herkesin Kur'an'ın koruması altında olduğunu iddia ederken, bunun güvencesinin insanların yarattıkları bir hukukun değil, Vahiy'in belirlediği ve dolayısıyla değişmez bir kadim hukukta yattığını iddia ediyor. Bu ise, Kur'an'ın ve ondan kaynaklanan İslâmî şeriatın Müslümanları ilgilendiren bir hukuk olmaktan öteye, herkesi kapsayan bir üst hukuk olarak kabul edilmesi demek. Bu hukukun tek bir güvencesi var. O da insan (kul) iradesi tarafından değiştirilmesinin mümkün olmaması. Bu yoruma göre, geleneğin sarsılmaz egemenliği altında, insanların geçmişe bakarak gelecekte ne olabileceğini kestirdikleri bir kadim güvenceler toplumunun evrensel ve tek dayanağı, İslâm.

Siyaset, günlük yaşam ve kudsiyeti bir bütün olarak ele alan Müslüman düşünürler, bu nedenle demokrasi konusunda çekingen kalıyorlar. Halbuki serbest seçim, genel oy, bağımsız yasama gücünün üstünlüğü ve buna bağlı olan çok partili parlamenter

4 Ali Bulaç, "İslâm ve Totaliter Rejim Sorunu", *Kitap Dergisi*, s: 57, 1991, s. 8.

5 Yılmaz Yalçıner, *Nehir*, sayı 4, Ocak 1994, s. 19.

rejim, hukukun üstünlüğü ve bağımsız yargı, din, vicdan, düşünce ve girişim özgürlüğü, iktidarın şiddet kullanmadan seçimle devredilmesi gibi demokrasinin biçimsel koşulları, çoğulculuğu benimsediğini ifade eden Müslüman düşünürlerin genellikle kabul ettikleri ilkeler. Birçok Müslüman düşünür, farklı kavramlar altında bütün bunların İslâm'ın içinde bulunduğunu iddia ediyor. Bu düşünürlerin sıkıntısı, demokrasinin meşrûiyet kaynağının ne olduğunun tespiti sırasında ortaya çıkıyor.

Bu sorun çerçevesinde hemen hemen tüm İslâmî düşünürlerin paylaştığı görüşe göre, sorunun esas kaynağı modernliğin toplumu ve varoluşu insan merkezli olarak yorumlamasında yatıyor. Örneğin Ömer Demir, "demokrasi, laiklik, çağdaşlaşma, insan hakları gibi balon kavramlar(ın) insan merkezci kavramsalın egemen olduğu her yerde, zaman içerisinde aşınan ve değiştirilme ihtiyacı duyulan meşrûiyet zeminine yeni payandalar arama gayretinin bir sonucu olarak ileri sürüldüğünü" iddia ediyor.[6] Bu iddiasını ise modern toplumda ahlâkın tek başına anlamlı ve yeterli olmamasına dayandırıyor:

> "Bir kısım insanların haklarını başkaları çiğniyorsa onları 'hey siz insanların haklarını niçin çiğniyorsunuz, ayıp be' diyerek durduramıyorsunuz, insan hakları ihlallerini durdurmak için kanun, polis, savaş, kısaca güç kullanımı gerekiyorsa olayın ahlâkî olmayan bir boyutu da var demektir" (a.g.y.).

Çünkü insan hakları kavramının ahlâkî yetersizliğinin arkasında insan-merkezli kavramsal yatmaktadır. Herkesi, insan olarak kurucu kabul eden, insanın dışında ve üstünde bir hakikat kertesi, bir güvence noktasının olmadığını kabul eden "modernist-laik" dünya görüşü, insanı insan karşısında savunmasız bırakır. Bunun için insanın haklarını diğer insanların saldırılarından koruyan güç kurumları olmaksızın modernlik, demokrasi, insan hakları, vb. düşünülemez.

Bu İslâmî yoruma göre, modernliğin paradoksu, en geniş özgürlükler adına hareket ettiğini söylerken, şiddet ve güç ilişki-

6 Ömer Demir, "İnsan Hakları Retoriği", *İzlenim*, sayı: 6, Haziran 1993, s. 62-64.

sini insan ilişkilerinin merkezine getirmesidir. Buna karşı önerilen yol ise, köklerini dinden alan, gelenekle neredeyse bütünleşmiş bir ahlâk kertesinin toplumsal yaşamı düzenlemesidir. Bu bağlamda, "ahlâk toplumu", "dinî toplum" ve "adil toplum" neredeyse eş anlamlı kavramlar olarak karşımıza çıkıyor.

Bu yoruma kestirme bir cevap vererek, şeriatın da kanun, polis ve savaş gibi güç ilişkilerini dışlamadığını, modern toplumda da "bu yaptığınız insan haklarına aykırıdır, ayıptır" demenin mümkün olduğunu, ama bunun dinî ahlâkın egemen olduğu bir toplumdan ne daha fazla ne de daha az etkili olduğu söylenebilir. Ama esas tartışmak istediğimiz konu bu değil.

Demokrasinin İslâm tarafından kabul edilir bir rejim olması için, mutlak biçimde vahiyle uyum içerisinde olması gerektiğini, İslâm'ı temel veri alan düşünürler ısrarla vurguluyorlar. Aynı şey ahlâk için de geçerli. İşte bu noktada, örneğin Ali Bulaç'ın geliştirmeye çalıştığı geleneğe tâbi, çok hukuklu, çoğulcu toplum yaklaşımıyla, sosyalistlerin önerecekleri demokratik ve çoğul toplum arasındaki epistemolojik fark tüm derinliğiyle ortaya çıkıyor.

İslâmî görüşe uygun bir demokrasi, Ali Bulaç'ın belirttiği gibi, mutlak biçimde vahiyle uyum içinde olmasını gerektiriyor. Bu koşul, devletin yürütme gücüyle sınırlı kalması, yasama gücünün insanların hayatını bütünüyle belirleyen, temel yasaları koyan, bu bağlamda gelenekleri de değiştirebilen bir siyasal güç konumuna gelmemesi demek.[7] Vahiyden kaynaklanmayan ve gelenekleri de sekülerleştiren aksi bir siyasal irade, sınırsız ve mutlak bir yasama gücü anlamına geliyor ki, bu İslâmî yorumda ilahlığın insanlara devredilmesi demek. Başka bir deyişle, demokrasinin seküler tahayyülün aracı haline gelmemesi gerekiyor. Müslüman bir toplumda, halkın iradesinin siyasete aksetmesinden doğan durumun demokrasiyle biçimsel bir benzerlik gösterdiğini, buna istenirse demokrasi, istenirse "şurokrasi" denebileceğini Müslüman düşünürlerin önemli bir kısmı kabul ediyorlar. Burada önemli olan demokrasinin meşrûiyetinin şeri-

7 Bkz., "Müslümanlar Demokrasiye Nasıl Bakmalı?"konusunda Ali Bulaç, Deniz Gürsel ve Rasim Özdenören arasındaki tartışma, *İzlenim*, Ocak 1995, sayı 17.

ata, yani vahiyden neşet eden kurallara dayanıyor olması.

Burada basit gibi görünen, ama çetrefil bir sorun çıkıyor karşımıza. İslâmî söylemin seküler veyahut laik olarak tanımladığı demokrasiden, halkın iradesiyle vahiye uygun İslâmî demokrasiye geçmek doğal gözüküyor. Ama bunun tersi mümkün mü? Yani Fehmi Sennavi'nin sıralamasıyla, "milletin yönetimin üstünde, şeriatın da milletin üstünde olduğu, şeriatın yasallığın temel taşını oluşturduğu" bir İslâmî demokrasi veya "şurokrasi" düzeninden halk iradesiyle çıkışın meşrûiyeti neye dayanabilir?[8]

Önü sürekli açık kalması gereken, gelecekle ilgili güvenceleri sadece kendi içinde mündemiç bir düzen olan demokrasiyle, İslâmî düşünürlerin İslâmî demokrasi olarak tanımladıkları düzen bu noktada tamamen zıt kutuplarda yer almaya başlıyor. Gerçek demokratlar için özgür iradelerini bir toplum ve tarih ötesi referansa teslim etmek, bu iradeye teslim olmak, tarihin insanlar tarafından yapıldığını reddetmek anlamına gelir. Nasıl gerçek bir Müslüman ilahî vahyin dışında hiçbir nihaî meşrûiyet tanıyamayacağını, kendini ancak ve ancak bu ilahî vahye teslim edince, ona ve sadece ona kul olunca kendisini özgür addedebileceğini iddia ediyorsa, sosyalistler için de sadece var olan adaletsiz düzenin dönüştürülmesi değil, özgür iradelerimizle kuracağımız düzenin de dönüşüme sürekli açık kalması esastır. Özgürlükçü sosyalistler tarihin kendi ütopyalarıyla bitmediğinin, bitmemesi gerektiğinin bilincindedir. Dinî söylem için ise tarih, insanın yeryüzüne düşüşünden beri Hakikat'ın merkezine, Ruh'un kaynağına doğru yaptığı çevrimsel bir yolculuktur. Aşağıdan yukarıya doğru süren bu çev-

8 Örneğin Fehmi Şennavi'nin tercümesi 12.4.1995'te *Yeni Şafak* gazetesinde yayımlanan "Demokrasi ve Şurokrasi" başlıklı yazısı. "Demokrasi, içi temsil eden bir dış; konuyu temsil eden bir başlıktan öte bir şey değildir. İç ve konu ise adalettir. Demokrasiye iman ve demokrasiyi tatbik adalete teslim olmaktan başka bir şey değildir. (...) Öz ifadeyle demokrasi halkın yöneticinin üstünde olması demektir. (...) Millet yönetimin üstündedir. Şeriat milletin de yönetimin de üstündedir. Bu sloganlar yasallığın zemini, şeriat da yasallığın temel taşıdır. Çok daha basitleştirecek olursak bu sistem daha geniş planda ve aynı zamanda daha Müslümanca bir demokrasidir. (...) Bu demokrasiyi "şurokrasi" diye isimlendirelim."

rimsel yolculukta, tekamül değil kemal esastır.[9] İnsanların özgür iradelerinden türeyen gücün alanı da sonsuz değil, sınırlı olmalıdır. Bu sınırı vahiy, gelenek ve şeriat çizer ve insanı beşeri tahakküm sevdasına karşı korurlar.

İnsanî varoluşun anlamının insanüstü bir güçten verilmediğine inananlar içinse, demokrasi bu özgürlük arayışının *düşünülüp, arzulanmış* bir aracıdır. Çoğul demokraside de siyasal gücün yaptırım alanı sonsuz olamaz. İnsanî varoluşun çoğulluğunun kabulü böyle bir sonsuzun meşrûiyetini yok eder. İnsanî iradenin tahakküm aracı haline dönmemesi için özgürlükçü sosyalistler, demokratlar siyasal, kültürel, iktisadî ve ahlâkî alanların farklılaşmasını savunurlar. Bu yüzden siyaset, evrensel veya yerel bir ahlâka bütünüyle tâbi olmamalıdır. Ahlâk anahtarlarının kendilerinde olduğunu iddia eden "erdemliler", toplumun tüm varlık alanlarında hükmetmemelidir.

Varlığını sürdürmek için, insanın özgür seçimi dışında hiçbir güvencesi olmayan, olmaması gereken demokrasi, insanların insanlar üzerine kurduğu tahakkümün kanallarını insanların kendi elleriyle bir bir yok etmesinin mücadelesidir. Bu ne devlet gücünün bahşedeceği bir özgürlük, ne de erdemli birkaç kişinin tanımlayacağı bir irfandır.

Dinî söylem modernliğin her şeyi mübah saydığını, modernliğin bir erdemsizlik rejimi olduğunu iddia ederken, bu erdemsizliğin kaynağının materyalizmin ve hazcılığın dünyaya egemen olmasına, kudsînin anlam ve gücünü kaybetmesine bağlıyor. Cemaat ilişkilerinin düzenleyici işlevlerini kaybetmesiyle gelişen bireyin, sadece kendi çıkarını gözetebileceği için, erdemli olmasının mümkün olmadığına inanıyor. Erdemin kıstası nedir sorusuna dinî yaklaşımın getirdiği cevap da kendi içinde tutarlı. Bu bakış açısına göre erdemin anahtarları, ilahî vahyin iyi olarak tanımladıklarıyla, dünyevî doğasının sınırlarına hapsolmayıp, insanın kalbindeki ilahî özü Peygamber ve Kitab'ın gösterdiği yolda aramakla, yani irfanla tanımlanıyor.

İlahî vahye ve geleneklere uygun bir toplumda yöneticilerin er-

9 Bkz., Ali Bulaç, *İnsanın Özgürlük Arayışı*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991.

demlilerden oluşacağı inancı, her zaman dile getirilmeyen, ama içten içe gerçekleşmesi yüksek bir ihtimal olarak bakılan bir olgu.

Bu çerçevede, kimin erdemli olduğuna kimin karar vereceği sorusu ortaya çıkıyor. Buna "bayağı arzularının" esiri olmuş insanlar karar veremeyecek durumdalarsa, kim karar verme yetkisine sahip? Her ne kadar şûra temelinde, dolaysız demokrasi fikrini savunsalar da, şeriatın milletten üstün olduğunu savunan Müslüman düşünürler, şuradan çıkacak kararın şeriata uygunluğunu onaylayacak bir erdemliler kurulunun gereğini hatırlatıyorlar. Siyasî tasarrufların meşrûiyetinin kaynağı bu erdemliler meclisinin onayında yatıyor. Bu, bir tür erdem monarşik cumhuriyetidir. Erdemlilikleri dinî kalıplar tarafından tescil edilmiş kişilerin aktif siyasete katılmaları halinde ise, bir erdemliler otokrasisi kurulur. Bugünkü İran İslâm Cumhuriyeti böyle bir dinen erdemli tanımlananların iktidarı ellerinde tuttukları bir erdemliler otokrasisi olarak tanımlanabilir.

Erdemlilerin yönetimi rejiminin, bir otokrasiye dönüşmesi elbette dine özgü değil. Erdemi seküler kıstaslarla tanımlayan, bu kıstaslar çerçevesinde bir üstün erdemli insan portresi çizen yaptırımcı bir irade de diğerinden daha az otokratik değildir. Toplumu dönüştürme yetkisini, İyi ve Kötü'nün tarifini tekelinde tutan öncü kişileri yücelten böyle bir anlayışın en güzel ifadesini Robespierre'de buluruz. 18. yüzyıl sonunda, daha tam sekülerleşmeyen, yaradancılık sınırlarını aşamayan Jakobenlerin erdemli toplum anlayışı, Bolşevik deneyiminden sonra, neredeyse bütünüyle sekülerleşip, erdemli öncü kadro anlayışına dönüşür. Robespierre "sivil toplumun yegâne temeli, ahlâktır" demekte direnir. Bu sivil toplumun dışında ve üstünde bir gücün, ahlâk anahtarlarını elinde tutan bir gücün varlığını kabul etmek demektir. Bu güç dinî ahlâk adına konuştuğunda nereden topluma seslenecektir? Dinî ahlâk dışında hangi kurum böyle bir meşrûiyete haiz olabilir. Robespierre'i açmaza düşüren nokta, elinde Kilise'nin yerine koyacağı bir kurum olmamasıdır. Yüce Varlık Bayramı, Akıl Mâbedleri ve Yüce Varlığın yeryüzündeki erdemli timsali Robespierre'in kendisi, bu boşluğu doldurmak için yetersizdir.

Bolşeviklerin durumunda ise, ahlâkın kaynağı ve erdemin ölçüleri bir öncü kadroya içkin kılınır. Bu öncü kadro, toplumsal davranışlarıyla toplumun diğer üyelerine örnek olan, onları eğiten ve denetleyen bir tür seküler kilisedir. Jakobenler ve Bolşeviklerin, daha sonra farklı Marksist-Leninist veya komünist sıfatlı hareketlerin bir yanda, dinî otokratik hareketlerin diğer yanda temsil ettiği bu diktatörlük anlayışında, kilit noktalardan birisi, erdem anahtarını elinde tuttuğunu iddia edenlerin kendilerine atfettikleri ve tanımını tekellerine aldıkları üstün insan kategorisidir. İlk dönem Jakobenlerinin ve 20. yüzyılda Bolşeviklerin bir cepheleriyle şiddetli dindar olduklarını söylemek mümkündür.

Dinî hareketin ahlâk konusundaki yaklaşımı, bu tür "seküler millenarist" hareketlerle çok yakın bir biçim benzerliği gösterir. Bu ayrı bir araştırma konusu olduğu için, burada sadece işaret etmekle yetiniyorum. Dönelim İslâmî ahlâk sorununa.

Birçok İslâmî yazar için İslâm nüfusun çoğunlukta olduğu toplumların içinde bulunduğu üzücü durumun esas sorumlusu ahlâkî değerlerin yitirilmiş olmasıdır: "Müslümanların başında bulunan lider konumundaki insanlar arasında bile bayramlaşma ihtiyacı duyulmuyorsa, burda da ciddi bir ahlâkî sorun var" diyor Yaşar Kaplan. Ve ondan sonra, "İnanıyorum ki biz Amerika'yı da, Rusya'yı da yeneriz. Biz İsrail'i (neden ayrıca ve özellikle İsrail? - A.İ.) üfürüklerimizle siler süpürürüz. Bu güce sahibiz, buna inanıyorum. Ama korkarım ki, biz kendi nefislerimizi yenecek güce sahip değiliz. Onun için ısrarla ahlâk sorununu gündemde tutmak istiyoruz" diye yazısını bitiriyor.[10] Bu oldukça sığ ve şoven kokan yaklaşımın önemi, bir İslâm toplumunun cihan gücü olabilmesi için nefsine hâkim olan liderlerin yönetiminde ahlâklı bir toplum olmasını yeterli görebilmesidir.

Daha felsefî planda ele alındığında ahlâk bir mutlak üst alan olmaya devam eder. Örneğin Deniz Gürsel'e göre "siyasî iyi ile ahlâkî iyi arasındaki özdeşliğin kaybolması, siyasette ahlâksız bir pragmatizmin egemenlik kurması" demektir. "Müslüman-

10 Yaşar Kaplan, "Niçin Ahlâk Üzerinde Hassasiyetle Duruyoruz?", *Vakit* , 13 Nisan 1995.

ların siyasî faaliyetinin ayırdedici vasfı, siyasî faaliyetini, aynı zamanda ahlâkî bir faaliyet olarak sürdürebilmesidir. Müslümanın siyasetteki başarısını gösterecek olan, ne pahasına olursa olsun kazanmayı esas alan pragmatik bir tarzı değil, ne pahasına olursa olsun, ahlâkî alandan kopmamaktır. Ahlâkî olan, Müslüman için siyasette doğru olandır"[11] (a.b.ç.). Deniz Gürsel'in geliştirmeye çalıştığı gelenekselci liberalizm yaklaşımı içinde, ahlâk ve onu destekleyen gelenek mutlak referansı vermeye devam eder. Her geleneğin, içinde bulunduğu tarihsel dönemde kendini ifade ettiği kültürel formların içindeki ahlâkî unsurların değişebileceğini, hattâ dejenere olabileceğini kabul eden Deniz Gürsel, göreli ahlâk yaklaşımına hızla yaklaştığını hisseder hissetmez, İslâm'a başvurur. "Bütün insanların İslâm fıtratı üzerine doğduklarına" dair İslâm inancına ve "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanınız" kutsal sözüne dayanarak ahlâkın birliğini savunur.[12] Bu durumda ister istemez İslâmî ahlâk evrensel ahlâk anlamına gelecektir.

İslâm'ın tanımladığı ahlâkın çerçevesini vahyin emrettikleri çizer. Bu nedenle, İslâmî ahlâk ve seküler ahlâk, İslâmî adaletle seküler adaletin çatışmaya başladığı aynı yerde çatışmaya başlar. İslâmî düşünürler, ilâhî adalet ve kadim ahlâkın kıstaslarının insan iradesi tarafından değiştirilmesini, bir kesimin iradesinin diğerleri üzerinde baskı kurmaya başlaması olarak algılıyorlar. Böyle bir değiştirme teşebbüsünde bulunmak demek, geleneklere sadık kalanlar üzerinde tahakküm kurmak demek. Başka bir ifadeyle kula kulluk etmeye başlamak demek.

Görüldüğü gibi, geleneğe yapılan bu vurgu, ister istemez ahlâkı tarih ötesi bir yere yerleştiriyor. Bunun yanında ahlâkî değerleri bir mutlak gerçek olarak ele alınca, bu gerçek, insanların ulaşamayacakları dünya ve toplum ötesi bir alana kendiliğinden yerleşiyor. Bu gerçek, insanların bütünüyle dışında oluşmuş, insanların hikmetine kesinlikle vakıf olamayacakları bir gerçek. Dinî yaklaşım bu gerçeğe irfan yoluyla yakınlaşılacağını, ama bilgi aracılığıyla bu gerçeğin değiştirilemeyeceğini kabul ediyor.

11 Deniz Gürsel, *Yeni Şafak*, 30.5.1995.
12 Deniz Gürsel, *Yeni Şafak*, 12.6.1995.

Bu sadece İslâm'a özgü bir yaklaşım değil elbette. Tektanrılı tüm dinlerde, farklı söylemler altında ifade edilen ve dinin nass veya dogmasını oluşturan ortak kabul bu. Örneğin Yahudilik veya Hıristiyanlıkta, insanların ne yapacakları, ne yapmaları lazım geldiği konusunda önceden tespit edilmiş cevaplar, bu dinlerin egemen olduğu toplum veya cemaatlerde yüzyıllarca ahlâkî dogmayı oluşturdu. Bu dogma bir toplumsal konsensusa tekabül ediyordu. Kökenleri illâ vahiyde bulunmayan, büyük bölümü daha önceki kudsî simgeselden devralınan bir dizi dinî ayin, gelenek ve görenek doğumundan ölümüne kadar insanları sarıp sarmalıyor, onlara günlük yaşamlarında anlam anahtarları sunuyordu.

Günlük yaşamın en ücra köşelerine kadar etkisini gösteren gelenek, görenek ve dinî ayin sarmalı, tüm insanları tahakkümü altına alıyordu. 16. yüzyılda bu dogmaya karşı çıkanlara, Hıristiyan dünyasında aydınlar içinde tek tük rastlanmaya başladı. Ne var ki, kendini o dönemin tabiriyle özgür kabul edenler de bu dinî ahlâkın dışına çıkamazlardı. Bu tahakküm devam ettikçe ahlâk bireysel bir seçim olarak sorgulanamazdı.[13] "Ne yapmalıyım?" sorusuna verilmiş kadim cevaplar vardı. Bunlar bireysel bir seçim sonucu kabul edilmiyorlardı. Doğrulukları veya yanlışlıkları, haklılıkları veya adaletsizlikleri tartışılamazdı. İçine doğulan, hikmetinden sual olunmaz, varlık dünyasının tüm gizemini içinde taşıyan cevaplardı. Bu bağlamda doğaldılar.

Aydınlanma felsefesiyle beraber, hümanizmanın getirdiği yeni çığır içinde, bu ahlâkî dogma sorgulanmaya, eleştirilmeye başlandı ve özellikle Hıristiyan dünyasında 18. ve 19. yüzyıllarda toplumsal tahayyül, günlük yaşam ve toplumsal örgütlenme üzerinde kurduğu egemenliği adım adım kaybetti. Hıristiyan dünyasında güçlenen, Aydınlanma ve hümanizmanın sözcüsü olduğu yeni ahlâk anlayışı, eski ahlâkın birçok normunu kendi içine doğal olarak kattı. Ama insanı suçluluk kompleksi altında ezen, onu dünyaya ilk günahın ceremesini çekmek için gelmiş yaratık olarak gören kaşı çatık ahlâkı da

13 Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIème siècle*, Albin Michel, Paris, 1942.

reddetti. Sekülerleşen ahlâk, sadece faydacı boyutu yüksek Protestan ahlâkının değişmesine değil, genel olarak Hıristiyan ahlâkının giderek daha fazla insanî sevgi temasını önplana çıkarmasına, o güne kadar egemen sınıf söylemiyle eş tutulan Katolik kilisesinin "sosyalleşmesine" yol açtı. Bu konuda önemli adımlardan ikisi Papa XIII. Leon'un 1891'de yayımladığı "Rerum Novarum" genelgesi ve Papa VI. Paul'ün 1960'larda başlattığı II. Vatikan girişimi oldu. "İşçi rahipler", "Üçüncü Dünyacı misyonerler" gibi girişimlerle Batı toplumunun egemen sınıflarıyla arasına mesafe koymaya çalışan Katolik Kilisesi, aynı zamanda kendisinden özerkleşen ahlâkı yakalama mücadelesine başladı. Devlet ve yerleşik düzenle böyle bir çatışmaya girme geleneği olmayan Ortodoks Kilisesi ise kadim ahlâkî dogmanın egemenliğinin olduğu gibi sürdürülmesi mücadelesini vermekte direndi. Bu bütüncül geleneksel ahlâk anlayışı, bugün de gelenekselci Katolik cemaatlerinde, radikal biçimde muhafazakâr Protestan cemaatlerinde etkisini sürdürmeye devam ediyor. Ama bütün toplumu kaplayan temel referans olma konumunu ise kaybetti. Kilise, iktisat ve siyaset alanlarında düzenleyici olma iddiasını neredeyse bütünüyle terk edip, varoluşunu devam ettirebildiği son kaleye, ahlâk kalesine çekildi. Papa II. Jean-Paul'ün kürtaja karşı katı tavır aldığı ve bu konuda başlatmaya çalıştığı yeni haçlı seferi, bu direniş mücadelesini simgeliyor.

İslâm'ın da benzer bir gelişme gösterip göstermeyeceği, bunun İslâm için de mümkün olup olmadığı ayrı bir tartışma konusu. Bizim için önemli olan, bugün İslâmî düşünürlerin tek kabul edilebilir ahlâk ve demokrasi olarak tanımladıkları, İslâmî vahiyden neşet eden ahlâk ve demokrasinin, modernizm eşiğinden geçmiş veya onun varlığıyla bir şekilde ilişki kurmuş, kapitalist toplumun ötesinde bir dünya olabileceğinin işaretlerini almış günümüz insanı için ne dereceye kadar kabul edilebilir olduğu sorunu.

Özgürlükçü sosyalistlerin hiçbir toplumsal olguyla ilgili doğrunun insan ve toplum ötesi dayanağı olmadığı inancını benimsediğini insanı yegâne toplumsal kurucu güç olarak gör-

düğünü daha önce belirtmiştik.[14] Bu bağlamda siyasal hâkimiyetin meşrûiyetinin kaynağı ancak insanların özgür iradelerinin beyanına dayanır. Bu belki İslâmî kesimin de kabul edeceği bir tanımdır. Ama bu kabul, aradaki büyük epistemolojik uçurumu gözden kaçırmamıza yol açmamalıdır. Çünkü sorun sadece biçimsel olarak demokrasinin kalıplarına uyulup uyulmadığı sorunu değildir. Öyle olsaydı, demokrasi tek başına anlamı olan bir nihaî hedef olarak tanımlanırdı. Halbuki demokrasi tek başına bir amaç değil, insanî varoluşun mümkün olduğu kadar gerçek insanların özgür iradeleriyle uyumlu olmasını sağlayan bir süreçtir.

Demokrasiyi böyle üst sınırı olmayan bir süreç olarak algılayanlar için, üstün bir dış iradenin varlığı kabul edilemez. Çünkü böyle bir irade, farklı hukukların varlığı kabul edilse de, sonuç olarak evrenseli tekilleştirecek, farklı hukukların birlikteliğinin güvencesini kendi üst hukukunun varlığına bağlayacaktır.

Demokrasi erdem ve ahlâkın yadsınması değildir elbette. Ama erdem ve ahlâk anahtarlarının somut insanların elinden alınıp, "üstün insanlara", "Allah'ın seçtiklerine", "İlâhın gösterdiklerine" teslim edilmesi, demokrasinin varoluş koşullarını ortadan kaldırır. Erdem ve ahlâk söylemi bir zümrenin tahakkümünün aracı olur.

Demokrasi, erdem ve ahlâkın da kendilerini yeniledikleri sürekli bir toplumsal dinamik içinde, insanların özgür biçimde ahlâk anahtarlarını oluşturmaları ve buna sahip çıkmaları sürecidir. Bütünüyle yepyeni bir ahlâk oluşturmak sevdası gibi tarihî ve kültür birikimini kökten reddeden bir "tabula rasa" projesi demek değildir bu. Yepyeni bir ahlâk oluşturmak gibi son derece yaptırımcı, totalitarizme temel oluşturacak bir tasavvurdan ziyade, özgürlükçü sosyalistlerin savunmaları gereken şey, ahlâkın anlam anahtarlarının insanîleşmesi, bir grup seçkin veya seçilmişin yorum ve değerlendirme tekelinden çıkması sürecidir.

---

14 *Birikim*'de daha önce bu konuyu ele aldığımız için bu yazılardan ikisine göndermede bulunmakla yetineceğim. Ömer Laçiner, "Sağ-Sol: Ebedi Bir Arayış Dinamiği" ve Ahmet İnsel, "Sol Ufku ve Tahayyülü Tanımlamak", (özellikle "Solun içsel tanımı" bölümü). *Birikim*, sayı: 31, 1991.

Bu süreç içinde siyasetin, iktisadın, ahlâkın ve hukuğun farklı alanlarda bulunduğunu, bu alanların kendi iç mantıkları olduğunu, toplumu tekdüze bir alan olarak görmenin totalitarizm kapısını araladığını sosyalistlerin iyi değerlendirmeleri gerekir.

İktisadî-teknik alanın gereklerini dikkate almayarak, siyaset katından iktisadı tepeden tırnağa biçimlendirmeye kalkışmanın sonuçlarını Sovyetler Birliği deneyimi gözler önüne serdi. Ters yönde, siyasal-hukukî alanın veya ahlâkın iktisadî-teknik alana tâbi olmasının sonuçlarını ise, çevre kirlenmesi, bolluk toplumunun göbeğinde sefalet içinde yaşayanların sayısının hızla artması, kamu yararı kavramının anlamını kaybetmesi, vb... olgular olarak dünyanın dört bir yanında görmekteyiz.

Siyasetin ahlâka egemen olması, örneğin İyi ve Kötü'nün çoğunluk kararıyla tanımlanması, ne kadar kabul edilemezse, ahlâkî kuralları siyasetin yerine koymak da bir o kadar sakıncalıdır. Ahlâk kurallarının siyasal alana egemen olması demek, yukarıda gördüğümüz gibi, halkın siyasal karar alma mekanizmalarından uzaklaştırılıp, ahlâk anahtarlarını elinde tutanların mutlak egemenliğine teslim olması demektir. Halbuki halkın kurduğunu halkın bozabilmesi, demokrasinin esas ilkesidir. Bu kuruluş ve dönüştürme iradesini sınırlamak, halkın çoğunluğunun aldığı kararların bir üst hukuktan, bir üst meşrûiyet mercii süzgecinden geçmesi demek, son kertede siyasal otoritenin bu üst hukuk merciinin elinde toplanması demektir. Bu nedenle, örneğin Anayasa Mahkemesi, en geniş özgür iradeyle seçilmiş bir parlamentonun belirlediği anayasayı uygulamakla görevli olduğu sürece, demokrasiyi zaafa uğratmaz. Ama bunun yerine, meşrûiyetleri kendilerinden menkûl veya seçim dışı oluşan bir "erdemliler kurulunun" parlamento kararlarını denetlemesi getirilirse, demokrasi lağvedilir.

Demokrasiden demokrasinin biçimsel yöntemleriyle çıkılır. Diğer rejimlerden demokrasinin farkı, kendi reddini içinde barındırması ve bu nedenle kendini sürekli yenilemek zorunda olmasıdır.[15] Demokrasi, tarih dışına çıkamaz. Diğer rejimlerin

15 Bu sorunu daha ayrıntılı biçimde açmaya çalıştığım "Bitmeyen Demokrasi" (*Birikim*, sayı: 24, 1990) bakılabilir.

hepsi ise farklı biçimlerde tarih dışına çıkma çabalarıdır.

İnsanî varoluşun anlamı ve arzulanır bir insanî geleceğin tasarlanması konularında özgürlükçü sosyalistlerin bugün boş bıraktıkları alanı, bu konuda bütünüyle tamamlanmış, dört dörtlük ve "total" bir tasarımın taşıyıcısı olan dinî söylem doldurуyor. Bu ideolojik mücadele içinde sosyalistlerin yapabilecekleri önemli bir girişim, özgürlüğün toplumu veya cemaati ilgilendiren boyutu kadar, insanları ilgilendiren boyutunun da bir o kadar önemli olduğunu vurgulamalarıdır. İşte bu noktada, etiğin özgürlük toplumundaki ayrıcalıklı yeri ortaya çıkar. Etik, arzulanır ve güzel olanı seçmektedir. Ve bu seçimin meşrûyeti sadece insanlara içkindir. Ahlâkın ufkunda erdem, etiğin ufkunda ise mutluluk vardır. Özgürlükçü sosyalistler, özgürlüğün amacının insanların mutluluğu olduğunun kabul ettikleri için etiği ahlâkın önüne yerleştirirler. Etiğin ayrıcalıklı yerini, çoğulculuk ilkesi ışığında ele alabiliriz. Çoğulculuk farklı insanların, farklı yaşam biçimleri ve değerlerin birarada yaşama ilkesidir. Bu, bir vahyin bize empoze ettiği bir ilke olabileceği gibi, etik seviyesinden de ulaşılabilecek bir tanımdır. Etik olduğu ölçüde de bu ilkenin kendisi dışında bir kerteden doğrulanması veya yalanlanması mümkün değildir. Farklılıkları istemek veya kabul etmemek bir seçimdir. Dolayısıyla çoğulculuk ilkesinin meşrûiyeti insanların özgür seçimine bağlıdır. Aynı şey eşitlik için geçerlidir. Eşitlik ve çoğulculuk, bize bir dış gücün emrettiği ve sınırlarını çizdiği bir değer değil, bizim insan olarak seçip benimsediğimiz, tanımladığımız, geliştirdiğimiz bir idealdir. Etik bir seçimdir. Bu bağlamda ne bir kader, ne de zorunluluktur. Kader ve zorunluluk olmadıkları, etik bir seçim oldukları için kendini sürekli yenileyen bir özgürlük anlayışının temel direkleridir. Demokrasi bu etik seviyenin üstünde değil, altında yer alır. Etik, ahlâktan farklı olarak kişinin özgür seçimi ve ondan doğan sorumluluklarını önplana çıkarır. Ahlâk, insanı tarihî süreçte insanîleştiren ilkeler olarak tanımlanırsa, etik ise insanın, insanî sorumluluğuna özgür kişi olarak üstlendiği sorumlulukların ilâve olduğu alandır. Ahlâkın belirlediği İyi ve Kötü'nün ötesinde, arzulanır veya arzulanmaz

olanların tanımı insanların kendi sorumluluklarındadır. Farklılıkların beraberliğini istemek, çoğul bir toplum ve çoğul bir insanî varoluş için mücadele etmek, etik bir seçimdir.

Elbette etiğin de, ahlâk ve diğer alanları bütünüyle belirlemesi kabul edilemez. Aksi takdirde hippilerin "peace and love" sloganında olduğu gibi, sözde evrensel bir aşkın tüm toplumsal sınırları ve sorumlulukları ortadan kaldırabileceği inancı gibi aptallık sınırında dolaşan bir saflığa düşeriz.[16] Veya bazı Yeşil hareketlerde olduğu gibi, tüm yaşamı çevre koruma sorununa indirgeyip ve bunu tüm topluma empoze etmeye kalkıp, "Yeşil diktatörlüğün" kapısını aralamış oluruz.

Ne siyasete ne iktisada ne de ahlâka teslim olan etik, teknik olarak mümkün olanla olmayanı, yasalla yasadışını ve ahlâkın tanımladığı İyi ve Kötü'yü dikkate alarak, ama bunun ötesinde kendi vicdanının sesini dinleyerek, insanların arzulanır ve arzulanmaz olanı, güzelle çirkini ayırt etmesi, bunu ifade edebilmesi ve yaptığı seçimin sorumluluğunu alabilmesini öngörür.

Dinin etiğin üzerinde yer almasının veya gelenek ve dinî ahlâk ilkelerinin siyasal alanın üst belirleyeni haline gelmesinin yaratacağı erdemliler diktatörlüğü veya ahlâkçı despotluktan sakınmak için, ahlâkı, dini ve geleneği bir kalemde silip atmak gerekmiyor. Özgürlükçü sosyalistleri, jakoben tahayyülden, yaptırımcı sol söylemlerden, muhafazakâr demokratlar ve dinî referanslı toplumsal tahayyüllerden ayıran özelliklerden birisi, belki en önemlisi, iktisat siyaset ve ahlâkın farklı alanlarda var olduklarını kabul edip, bunların arasındaki *arzuladığımız* bağları etik ilkelere dayanarak insanların özgürce tanımlamasının yolunu açmaya çalışmaları, bunun mücadelesini vermeleridir. Söz ve yargı tekelini kendi dışımızda, seküler, ulvî veya teknik bir merciye terk etmeyi kararlılıkla reddetmeyi seçmektir. Bu nedenle özgürlükçü sosyalistler dinî ahlâkın insanı ehlileştirme çabasını saygıyla karşılar, ama bu teslimiyetin insanın özgürlük arayışında bir engel oluşturduğunu göstermeye çalışır.

Ekim 1995, sayı 88

16 André Comte-Sponville, *Valeur et Vérité*, P.U.F, Paris, 1994.

Kimlik ve 'Aidiyet' Sorunu

Kimlik kavramı üzerine düşünceler[1]

HAKAN GÜRSES

İçinde yaşadığımız yüzyıl, sınıf kavramıyla başladı, kimlik kavramıyla sona eriyor. Her ikisi de, ancak belirli bir soyutlama dahilinde teorik anlam ve işlev kazanan kavramlar. Her ikisi de, siyasî oluşumları açıklamada ve yönlendirmede son derece önemli bir rol oynadılar, oynuyorlar. Ve her ikisi de, geniş semantik çerçeveleri gereği, en edeplice "kavram kargaşası" olarak isimlendirebileceğimiz teorik ve pratik iletişim zorluklarına yol açtılar, açıyorlar.

Kimlik, günümüzde sınıf kavramına hem karşı, hem de karşılık olacak biçimde kullanılmakta. Bu kullanım, bir yandan sınıf adı verilen "sahte kimlikler"in artık aşılmış yapılar olduğunu müjdelerken, bir yandan da bireylerin siyasal tercihlerinin, toplumsal davranışlarının ve kendilerine ilişkin tasarımlarının bizzat bu sınıf-sonrası yapılarca belirlendiğini imâ ediyor. Sınıflara oranla daha değişken, daha çok boyutlu; ama en az onlar kadar belirleyici güce sahip ve siyasal önemde bir

1 Bu denemede sunduğum düşüncelerin bazılarını, daha önce Almanca yayımladığım iki makalede ifade etmeye çalışmıştım: "Wechselspiel der Identitäten. Bemerkungen zum Minderheitenbegriff", *SWS-Rundschau,* (Wien) 4/1994, s. 353-368 ve "Ich bin Niemand. Identität - von Odysseus zu Minderheiten", içinde: P. Bettelheim u. a. (Hg.), *Kunstreiten auf dem Lipizzaner der Identität. Beiträge zu Kultur und Mentalität,* Klagenfurt vd. 1998, s. 35-47.

"son kerte" olarak tanımlanıyor kimlikler.

Gerçekten de kimlikler, iddia edildiği derecede belirleyici ve aynı zamanda değiştirilebilir yapılar mı? Böylesi paradoks bir çerçevede nasıl işlev görebilmekteler? Bireyle ve nicedir ölüm haberini okuduğumuz özneyle ilişkisini nasıl tanımlayacağız?

Aşağıdaki yazıda bu sorulardan yola çıkarak kimlik kavramının genel bir tasvirini yapmaya çalışacağım. Etnik, kültürel, cinsel kimlik ya da "azınlık/çoğunluk kimliği" hakkında ayrıntılı önermelerde bulunmaktan ziyade, böylesi tekil kimlik türlerini, sunacağım modeli açıklamada örnek olarak kullanmak istiyorum. Yazının hedefi, tüm kimliklere şamil, kimlik kavramını siyasal-teorik analizlerin merkezine oturtmayı meşrû kılacak genellikte bir yapının, bir matrisin var olup olmadığını incelemek. Zaten *Birikim*'in "Etnik Kimlik ve Azınlıklar" dosyalı özel sayısında (Mart-Nisan 1995, sayı 71-72) konunun bazı tekil boyutlarının Türkiye özelinde etraflıca analiz edilmiş olduğu kanaatindeyim.

Kimlikler ve isimler

Kimlik kavramını kuşatmaya, isimlerle başlayacağım. Bunun için de iki edebi göndermeye başvurmak istiyorum. İlki Yunan mitolojisinden. Odysseus, serüvenli seyahatinde arkadaşlarıyla birlikte Polyphemos'a tutsak düşer. Tepegöz dev, tutsaklarını mağarasında büyük bir iştahla, ikişerli gruplar halinde mideye indirmeye başlamıştır. Altıncı yoldaşı da devin dehşetli iştahına kurban gidince, kurnaz Odysseus bir hileye başvurur. Yanından ayırmadığı bir matara koyu şarabı içine su katmadan Polyphemos'a sunar. Tepegöz, içkiyi pek sever; bir güzel sarhoş olup sızmadan önce de cömert tutsağının adını öğrenmek ister. "Adım Kimse'dir," der Odysseus. Ardından da kızgın bir kazıkla uyuyan devin tek gözünü dağlayarak kör eder. Acıyla uyanan Polyphemos öyle bir gürültüyle böğürür ki, öteki tepegözler sesini duyup mağaranın çevresine birikirler ve "Ne var Polyphemos, kim alıyor canını?" diye seslenirler. Kör canavar, Odysseus'tan duyduğu ismi hatırlayıp: "Kimse!" diye

cevap verir. Odysseus ve arkadaşları, bu cevap üzerine öbür devlerin yatışmasından ve Polyphemos'un körlüğünden yararlanıp tutsaklıktan kurtulurlar. Bir kelime oyunu sayesinde.

Dilin formel mantığı üzerine kurulu bu hile, anlamı sentaksa kurban etmek suretiyle hedefine ulaşır. Tıpkı bildik "yalancı paradoksu"nda olduğu gibi: eğer Giritli Epimenides'in "Girit'te herkes yalancıdır," önermesi doğruysa, o zaman filozofun yalan söylediğinden ve iddiasının yanlışlığından yola çıkmamız gerekir. Bu klasik semantik paradoks (veya antinomi) örgüsünü kullanarak, Odysseus'tan binlerce yıl sonra da kelime oyunları türetmek mümkün. Ama kurnaz Yunanlı'nın çağından farklı olarak, modern devlerden kurtulmak amacıyla özel isimleri devreye sokmak, günümüzde pek de başarılı sonuç verebilirmiş gibi gözükmüyor. Çünkü isimlerin sözlük karşılıkları, bugün semantik açıdan kayda değer bir rol oynamamakta. Oysa eski Yunan'da durum farklıymış; Odysseus, ismini dillere destan öfkesinden alırken, Polyphemos "ünlü" anlamına gelirmiş. Tıpkı Tevrat'ın kahramanları gibi: Yakup "topuk tutan", aynı zamanda "dolandırıcı"; Dan "hakim"; Aşer "şanslı"; Levi ise "bağlantı" demekmiş (çünkü Levi'nin annesi Lea, bu yeni doğan çocuk sayesinde kocasının kendisine bağlanacağını umut edermiş).

Günümüze dönelim. Bir tamirhanede çıraklık yapan Hür ailesinin oğullarından on üç yaşındaki Kemal, muhtemelen hayatı boyunca ne olgunluğu, ne de özgürlüğü tadabilecek. Adı ve soyadı da, bu erdemlerin ailesini ve kendisini tanımlayan özellikler olmasından konmamış zaten. İsimler bize, eski zamanların sırtımızı yaslayabileceğimiz -Lyotard'ın deyimiyle- "küçük hikâyelerini" anlatmıyorlar artık. Görünür işlevleri, kamuya yönelik olarak bireyleri "adlandırmak". Değindiğim gibi, oynadıkları rol semantik bir çerçevede pek önem taşımıyor; fakat bazı hallerde pekâlâ semiyolojik bir rol oynayabiliyorlar.

Bu durumu açıklamak için örneğimizi biraz değiştirelim; Kemal'in kendinden üç yaş büyük, üniversiteye giden ağabeyine Devrim ismini uygun görelim. Durum biraz farklılaşıyor: Kimse durup dururken çocuğuna "Devrim" adını vermez. Bu adlandırışın arkasında (Atatürkçü veya sosyalist) siyasî bir öz-

lem, bir tavır alış seziliyor. Nasıl ki, Haydar ismi, çoğunlukla Alevi bir aileden gelmeyi haberliyorsa. (Tabiî bu isimler çocukların kendi aslî özelliklerini değil, ebeveynlerinin dünyaya bakışlarını ele veriyor. Ama, biraz aşağıda değineceğim gibi, çocukların kimliğinde belirleyici bir rol oynayabiliyor.)

İsimler, işlevsel açıdan kimliklerden farklı. Yine de onlara benzer bir mekanizmayı içlerinde barındırıyorlar. Vereceğim ikinci edebi örnek, sanırım bu olguyu daha açık tasvir edecektir. Amerikalı yazar Ursula Kroeber LeGuin "Yerdeniz" dörtlemesinde adalardan oluşan bir dünya kurar. Neredeyse tüm takımadada kabul gören mitoloji, dünya oluşurken konuşulan, zamanla kaybolup gitmiş, ama ardında tınısal ve etimolojik izler bırakmış bir "ilk dil"den yola çıkar. Bu ilk dili önceleri ejderhalar da konuşurmuş. Takımadada hayatî yeri olan büyünün ve büyücülerin en büyük marifeti de, "eşyanın ismini" ilk dildeki haliyle bilmek, bu isimleriyle doğadaki nesnelere (hattâ ejderhalara) seslenerek onlarla iletişim kurmak, giderek onlara hükmetmektir. Bu dil sisteminde insanlar, yaşamları süresince üç kez isimlendirilir. Doğumla birlikte verilen isim geçicidir; on üç yaşına gelindiğinde alınan "gerçek" isimden önce, salt pratik nedenlerle kullanılır. Bu "insanlığa dahil olma" çağına varan çocuk, gerçek ismini bir büyücünün kulağına fısıldaması sayesinde öğrenir ve ömrü boyunca mümkün mertebe herkesten gizli tutar. Bunu sağlamak için de, gerçek ismini kamufle edecek bir üçüncü isim takar kendine - Odyssea ve Tevrat'tan örneklerini sunduğum türden, kişinin belirli özelliklerini tanımlayan bir tür lakap. Gerçek ismini gizlemesinin nedeni, ilk dilden alınma bir kelime olan bu ismin, sahibini hükmedilir kılabilmesidir; kendisine gerçek ismiyle hitab edilmesi durumunda kişi, içinde yaşadığı ve üçüncü isimle sembolize edilen, "gerçeği unutmuş" dünyanın koruyucu kanatlarını terk etmek zorunda kalır.[2] LeGuin'in kurguladığı dünyada, iktidarın kaynağı isimler. İsimle-

2 Unutulmuş dünyayla şimdiki zaman arasındaki bu ikilem, dörtlemenin son kitabı olan *Tehanu*'da açık son yöntemiyle çözümleniyor: yarı insan, yarı ejderha olduğu romanın sonunda ortaya çıkan kız çocuğu, iki dünya arasında yeniden kurulabilecek bir köprüyü simgeliyor.

rin üçü de "çağırabilme" gücüne sahip. Ama içlerinden yalnızca biri, "gerçek" olanı, hükmedebilecek gücü veriyor çağırana.

Kimliklerin, işte tam da bu ikinci isim gibi bir mekanizma oluşturduklarını düşünüyorum. Birileri tarafından bize atfedilen, kendimizle özdeş tuttuğumuz, bizi bir "isimli" yaparken, aynı anda da bir dizi iktidarın boyunduruğu altına sokan çağırma mekanizması. Bu mekanizmanın dişlilerinden, isim değiştirerek, istediğimiz herhangi bir ismi alarak, hattâ "Kimse" gibi boş bir isme başvurarak kurtulmamız mümkün değil. Ama varılması gereken hedef Odysseus'un cevabında gizli.

Kimlik kavgaları

Kimliğin en yakın komşusu, tabiî "özne" kavramı.[3] Klasik anlamda, yaşam pratiğinin, tercih ve davranışların yegâne "imtiyaz sahibi" sayılabilecek bir özne, yalnızca "postmodern" tabir edilen düşünürlerce değil, "modern"e yeni bir içerik verme çabasındaki Habermas gibi "Yeni-Aydınlanmacı" yazarlarca da reddediliyor. Öznenin bir "mutlak gözleyici/yapıcı" olarak tasarlanamayacağı, ancak bir kollektif (ya da belirleyici başka kerteler: mesela tarih, dil, ruh -psyche-, "öteki" vb.) dahilinde anlam kazandığı, ortak kabul görmekte. Yine de bu kertenin ne olduğunu, aklın ve bireyin (öznenin) konumlandırılmasında nasıl bir rol oynadığını ve bunlara bağlı olarak bilginin evrensel geçerliliğini sorgulayan bir dizi ontolojik, etik ve epistemolojik tartışma, farklı özne tasarımlarının varlığına işaret ediyor. Bu tartışmalar, toplum eleştirisinin imkân ve koşullarını da konu ederek, bir dörtgen ekseninde siyasal karaktere bürünüyor: özne-kimlik-toplum eleştirisi-evrensellik dörtgeni.[4]

---

3 Kimlik kavramıyla yakın ilişkisi olan özne, kişi ve birey kavramlarının etimolojisi ve bilimsel/felsefi kullanılışları hakkında Manfred Frank'ın "Subjekt, Person, Individuum" içinde, M. Frank vd. (ed.): *Die Frage nach dem Subjekt*, Ffm. 1988, s. 7-28 makalesini; "ölen" öznenin çeşitli "ölüm biçimleri" hakkında da Agnes Heller'in *Can Modernity Survive?*, Berkeley/Los Angeles 1990 kitabını (bölüm III) salık vermek isterim.

4 Savundukları teorik pozisyonların, bu tartışmalarda kilit noktaları teşkil ettiğini düşündüğüm yazarlar, öncelikle Judith Butler, Şeyla Benhabib, Michael Walzer, Agnes Heller/Ferenc Fehér, Ernesto Laclau, Stuart Hall ve Slavoj Zizek.

Toplumsal eleştiriyi hedef alan sosyal-siyasal hareketler (sözgelimi etnik azınlıklar, feminist hareketler, ırkçılık karşıtı gruplar) bireylerine nasıl ve hangi mekanizmalar yoluyla kimlikler vermekte? Bu kimlikler, birtakım "azınlık içi azınlıklar"ın dışlanması veya kaale alınmaması yoluyla oluşmuyor mu (sözgelimi eşcinsel Kürtler, zenci kadınlar)? Tikel (partiküler) bir kimlik gözlüğüyle tarihi ve bugünü açıklamak meşrû mu (sözgelimi tarihi "erkeklerin tarihi" diye niteleyip, "kadın gözüyle" bir tarih yazmak)? Bunun tersine -bugüne dek süregeldiği biçimiyle- kendini cinsel, etnik vs. ayrımların üstünde tanımlayan bir evrensel tarih, nihayetinde hep erkeklerin ve çoğunluk etnik grupların (tabiî bir de Avrupa'nın) egemenliğini meşrû kılmanın tarihi olmadı mı?[5] Bunlar günümüzün ayırıcı siyasal-teorik soruları. Hepsinin de merkezinde "kimlik" duruyor. Türkçe'de kimlik kavramı, kelimenin Avrupa dillerinde sahip olduğu göndermelerin bazılarını (bence en önemlilerini) karşılamıyor. Latince "idem" (aynı, özdeş) kelimesinden türetilen "identity/identité/Identität" kavramı, çeşitli alanlarda ve dönemlerde farklı olguları tanımlamada kullanılmış ve bir dizi farklı anlamı içinde barındırır olmuş.[6]

Bu anlamları kabaca gruplandıracak olursak karşımıza dört alan çıkıyor:

1. Bir nesnenin kendisiyle bir, kendiyle özdeş olması. Bu anlam boyutuna "ayniyet" adını verelim.

---

5 Cinsel, etnik vb. kimliklerin yerine "sınıf" kavramını koyduğumuzda, '60lı ve '70li yılların, "burjuva tarihi", "egemen güçlerin dünya görüşü" vs. gibi Türkiye için daha tanıdık eleştirel sloganlarını elde ederiz.

6 Sayısal ya da mantıksal bağlamda "kimlik", bir nesnenin yalnızca kendine yönelik durumunu, kendisiyle özdeşlik ilişkisini belirlemeye yararken (özellikle Leibniz'in "Substitutionsprinzip" adını verdiği formülde), nitel "kimlik", farklı nesneler arasındaki eşitlik ilişkisini ifade ediyor (örneğin bir kitabın iki nüshası, aynı türden iki hayvan). Hegel, *Mantık*'ında antik mantığın özdeşlik, çelişki ve dışlanan üçüncü ilkelerini yetersiz bularak, "kimlik" kavramını "farklılık" kavramıyla diyalektik bir ilişki içine oturtuyor. Hegel'in savunduğu ilke, farklılık olmadan özdeşliğin de olamayacağı. Bu diyalektik geleneğe ve psikolojide geliştirilen kişisel kimlik tanımlarına bağlı olarak da toplum bilimlerinde kimlik kavramı, bireyin kollektifle ve kendisiyle olan ilişkilerini belirlemede kullanılıyor. Özellikle G. H. Mead'in "self", E. Goffmann'in "işaretlenmiş insan", S. Hall'ün "hibridite" ve P. Bourdieu'nün "habitus" kavramları, toplumbilimsel tartışmaların köşetaşlarını oluşturmakta.

2. Bir bireyin bir kollektifle özdeşleşme ilişkisi üzerinden tanımlanması/kendini tanımlaması. Kavramın bu boyutuna "aidiyet" adını verelim.

3. Bir bireyin kim olduğu hakkındaki hukuki, bürokratik vs. bilgilerin toplamı. Bu Türkçe'deki "kimlik" kavramına (mecazi olmayan anlamıyla) uygun düşüyor ve konumuz açısından daha ziyade ikincil bir önem taşıyor.

4. Bir bireyin psikolojik anlamda "kişilik kazanma", "kendi olma" süreci. Bu boyut, ilk iki anlamın özelliklerini (ayniyet ve aidiyet) tümüyle reddetmese de, kollektiften çok kişiyi vurgulamasıyla ek bir anlam boyutu oluşturuyor. Bu anlamıyla kimlik de, konumuz açısından ikincil önemde. Kimlik kavramının en önemli iki boyutu, bence ayniyet ve aidiyet. Halen sürdürülmekte olan kimlik merkezli siyasal-teorik tartışmaların odağını da, yukarıda vurguladığım gibi, bu iki boyuta atfedilen içerik ve yapıların farklı değerlendirilişleri oluşturmakta. Belki de tartışmayı en iyi özetleyecek nirengi noktası şu: kimliğe yönelik olarak gerçek bir "öz"ün varlığından söz edebilir miyiz; yoksa kimlikler, toplumsal "kurgu-yapılar" (konstrüksiyonlar) mı? Bu nokta, bir dizi soruyu beraberinde getiriyor: Kişi, objektif olarak bir toplumsal gruba, zümreye mi ait? Bu objektif aidiyet, kişiye dışarıdan dayatılan resmî resimlerin örtüsü kaldırıldığında, bütün çıplaklığıyla ve yaratıcılığıyla bir tür gizli "ayniyet" olarak mı ortaya çıkacak? Dolayısıyla siyasal hareketlerin görevi, böylesi örtüleri (eleştiri veya reddetme yoluyla) kaldırmak ve bireylerine "gerçek kimliklerini" hatırlatmak, geri vermek değil mi? Bu sorulara olumlu cevap veren siyasal hareket tarzına "kimlik politikası" adını uygun görelim.[7]

Feminist kimlik politikasının en tanınan karşıtı Judith But-

7 Bence aynı soruları Marksizm de olumlu cevapladı. Bu anlamda kimlik kavramını, ne sınıfları "yalanlayan", ne de onların yerine geçmiş bir kategori olarak değil, sınıfları da içine alan bir üst-kategori olarak görmeyi öneriyorum. Toplumsal sınıf, toplumu sınıflandırarak bölme konusunda birbiriyle rekabet içinde bulunan kimliklerden biri. Bu kimliklerin her biri, "temel çelişkiyi" kendi merkezine göre konumlandırıyor. Belki de sınıf kimliği, kapsamının genişliğiyle, haldeki konjonktürde öbür kimliklere oranla daha "zayıf" bir durumda. Ama rekabetin yapısında var bu iniş-çıkışlar.

ler, bu soruların tümünü olumsuz cevaplayarak, '90'lı yıllarda etki alanı giderek kadın hareketlerinin sınırlarını da aşan bir tartışmayı başlattı.[8] Kimliklerin tek temelini toplumsal kurgularda arayan, dolayısıyla ezilen kimliğinin ezen dil, hukuk ve siyasal temsil bünyesinde kurgulandığını öne süren bu görüş, siyasal hareketleri yönlendirecek (önceden belirlenmiş, sırtını ikilemlere yaslayan) bir kimliğin gerekliliğini reddetmekte; hattâ böylesi kimliklerin, ezilenleri (bu kimliklerde dile gelmeyen öteki "iç azınlıklar"ı) ezen haline getirdiğini savunmakta. Kimlik konulu güncel bilimsel-siyasal teorilerin bu çok kaba hatlarıyla özetini, kavrama kendim bir tanımlama getirebilmek için yaptım. Aşağıdaki bölümlerde, bütün kimlikleri temel özellikleriyle ve işleyiş mekanizmalarıyla anlamaya yarayabilecek ortak yapıyı, birkaç tezle tasvir etmeye çalışacağım.

Kimlik üstüne tezler

Kollektif bağlamları içinde (aidiyet ve ayniyeti belirttikleri sürece) kimliklerin yapısının, hepsi birbirine bağlı şu beş temel özellik çerçevesinde tanımlanabileceğini düşünüyorum:

1. Kimlikler, öznelerde zuhur etmelerine, öznel yapılar olmalarına karşın, öznelerin niyetlerine indirgenemeyecek "nesnel" bir boyutla bireyleri kollektife bağlarlar.

2. Kimlikler, "provokasyon" adını verebileceğimiz soru-cevap ilişkisi bünyesinde ortaya çıkarlar.

3. Kimlikler, bütün öbür farklılıkların birkaç farklılık lehine geri plana itilmesi yoluyla oluşurlar.

4. Kimlikler, çoğulcu bir yapıları olmasına karşın, hep hiyerarşik bir sistem içinde hizmet görürler.

5. Kimlikler, göreli (izafi) adlandırmalardır. Bu noktaları örneklerle açmaya çalışayım.

1. Kimlikler, öznel oldukları kadar, "nesnel" bir yapıya da sahipler.

Sağduyumuza ve özgürlükçü, yaratıcı yanımıza seslenen bazı

8 Bkz. J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Ffm. 1991 (özgün adı: *Gender Trouble*, New York/Londra 1990, çev. K. Menke).

teoriler, her ne kadar kimliklerin kader değil, değiştirilebilir, hattâ terk edilebilir "yanılsamalar" olduklarını vurgulasalar da, ben ne kimlik denen kollektif yapıların kirli gömlek gibi çıkartılıp temiz gömlek gibi giyilebileceği, ne de "kimlikten uryan" bir varoluşun bu toplum biçiminde mümkün olabileceği kanaatindeyim. "Türk olmak" ya da "erkek olmak", bu kimliklere atfedilen klişelerin uzağında bile dursak, hayatımızın pek çok alanında ve anında davranışlarımızı, tercihlerimizi ve kendimiz hakkındaki tasarımlarımızı belirleyen nosyonlar. Birincisi için ille de mutlu veya dünyaya bedel olmamız gerekmiyor, ikincisi için de kabadayılık ve bıyık şart değil. Ama bu stereotiplerin yerini zamanla daha kabullenilebilir başka içerikler alabiliyor: örneğin '80'lerin başında Avrupa'da yaygınlaşan "softy" tiplemesindeki yumuşak ruhlu, kasları gelişmemiş, örgü ören erkek resminde olduğu gibi. Ya da "efemine" davranışlardan çok uzak eşcinsel erkekler; büyük şirket yöneticisi güçlü kadınlar vb. gibi. Judith Butler ve benzeri düşünürleri itiraza yönelten "kimlik resimleri", böylesi dışsal özelliklere değil, daha ziyade "içsel erdemler"e sırtını yaslayan ayrımcı (ve kendine yönelik olduğunda hep olumlu) çizgiler: kadınlara özgü, duyguları dışlamayan düşünme yetisi; zora karşı doğal bir tepki; çocuk doğurabilme yetisinin beraberinde getirdiği bir dizi vasıf vs.

Böylesi doğallaştırılan ayırıcı özellikler, gerçekten de sakıncalı; bu yüzden de, kimlikleri karakterize etmeye yarayan her tür klişeyi bir "dekonstrüksiyon"a (yapıbozum/yapısöküm) tâbi tutmak, özellikle sosyal-siyasal hareketler açısından stratejik ve kültürel öneme sahip. Ama kimlikler, sağanak yağmurda sokak ortasında duran şişeler gibi; içlerindeki suyun alaşımı sürekli değişse de, hiç boş kalmıyorlar. Tek tek bireyler kimlikleriyle sonsuz bir oyuna soyunsalar, bugün erkekliği, yarın kadınlığı, öbürgün "üçüncü cinsiyet"i seçseler bile -ki İngilizcedeki "sex" (biyolojik cinsiyet) ve "gender" (toplumsal cinsel kimlik) ayrımı, tam da bunu mümkün kılıyor- yine hep kimlikler içinde hareket etmek zorunda kalacaklar. Çünkü "niyetlenen" bireyler, kimlik adını verdiğimiz karmaşık örgünün yalnızca bir ucunu oluşturuyor. İpliğin öbür ucu, kollek-

tiflere uzanıyor. Odysseus'un anlam bozan zamir-isminde olduğu gibi bir "boş kimlik", yaşadığımız toplum biçiminde mümkün değil.[9]

Kimlikleri oluşturan özelliklerin bir "öz" teşkil ettiği, değişmez alametler olduğu anlamına gelmiyor bu tabiî. Sorun, kimliklerin hep birtakım alametlere bağlı olmasında ve kimlikler-dışı bir toplumsal varoluşun mümkünsüzlüğünde. "Nesnel" kavramını tırnak içinde kullanışım da bu nedenle: alametler tam anlamıyla "ampirik" olgular değiller; sözgelimi "Türk olmak", TC vatandaşı olmak biçiminde de anlaşılabilir, "atalarımızın kanlarıyla suladığı topraklarda doğup yaşamak" biçiminde de. İlk tanıma göre, nesnel olarak, TC pasaportu taşıyan tüm etnik azınlık üyeleri Türk sayılmalı, ikinci tanıma göre, Almanya'da Türk anne-babadan olma TC vatandaşı çocuklar Türk sayılmamalı. Bu gibi "apelatif" kimlik alametlerinde düzenli bir mantık silsilesi aramak da çoğunlukla yersiz. Önemli olan nasıl işlev gördükleri. İkinci tanımı savunan milliyetçiler, yalnızca verdiğimiz örnekteki çocukları Türk saymakla (ve birinci örnekteki azınlıkları duruma göre "kefere" vb. diye nitelemekle) kalmıyorlar, Alman vatandaşı olarak doğan üçüncü kuşaktan gençleri de Türk gençliğinin parçası olarak görüyorlar vs.[10]

Sayılan alametler tam anlamıyla nesnel değiller, hattâ bir sürü tutarsızlık da arz ediyorlar. Çünkü her kimlik, bireylerin

---

9 İsimler, kimliklerin parçası; belki de en "öznel" boyutu. Bir yandan bireyin kimliğine ait ilk ve en zaruri bilgileri verirken, öte yandan kimlikler tarafından belirleniyor. Doğar doğmaz bize bir ad takılıyor, cinsiyetimizi, etnik ve kültürel kimliğimizi, dinimizi vs. önceden belirleyen bir ad. Bu adlandırma, kimliklerin bir kuşaktan öbürüne devredilmesinde önemli bir rol oynuyor. Babamızın soyadı veriliyor bize, ebeveynimizin önadımızda gizli dünya görüşüyle birlikte. Kendileri kimlikler tarafından belirlenen isimler, böylelikle verildikleri bireylerin de kimliğini belirliyor. Özel isimlerle kimliklerin bu ilişkisi, mecazi anlamda tüm isimler için geçerli; o nedenle, kimlikleri, anlamlandıran bir adlandırma olarak tanımlayabiliriz.

10 Örneğimizde dışarıdan belirleyen "adlandırıcı göz", bir tek bu milliyetçilerinki değil. Almanların bu gençlere nasıl baktığı da, kimlik oluşumu açısından büyük önem taşıyor. Alman uyruklu olmalarına rağmen Almanlar tarafından ulusun parçası olarak görülmediklerinden, bu "Türk" gençleri, büyükanne ve büyükbabalarının doğduğu, kendilerinin hiç tanımadıkları, dilini bile ancak yarım yamalak konuştukları bir ülkenin en yaman milliyetçileri kesilebiliyorlar.

anlattıkları birer "hikâye"; dolayısıyla hem yaşayan, hem de kişilerin kendilerine uyduracakları "kılıflar" yaratan yapılar. Ama "nesnel" bir işlev görüyorlar; bireylerin kendi kendilerini tanımlamalarında olduğu kadar, başkaları tarafından tanımlanmalarında da temel bir rol oynuyor. Bu noktaya üçüncü tezi sunarken tekrar değineceğim.

2. Kimlikler bireylerce, kendiliğinden oluşma, nicedir var olan doğal aidiyetler olarak algılansa da, hep bir "provokasyon" sonucu ortaya çıkarlar. Bu tezi açıklamak için bir analojiye başvurmak istiyorum. Louis Althusser, ideolojileri analiz etmek için "çağırma" (interpellation) kavramını geliştirmişti.[11] İdeoloji, belki de son otuz yılda getirilen ve toplumun karmaşık yapısına daha uygun düşen teorik önermelerin ışığında "modası geçmiş" bir kavram gibi görünebilir. Ama Althusser'in sunduğu modelde özneye ilişkin son derece önemli bir mekanizma günışığına çıkıyor ki, bence geçerliliğini bugün de koruyan bir mekanizma. İdeolojilerin yalnızca "özne aracılığıyla ve özneler için" var olduğunu söyler Althusser. Bu önerme bir yandan öznenin ideoloji-taşıyıcı, öte yandan da ideolojinin özne-kurucu özelliğine parmak basıyor. Analizin en ünlü cümlesinde bu ilişki, işleyişi içinde dile getiriliyor: "İdeoloji, bireyleri özne olarak çağırır." Bireyler, büyük harfli *özne*'lerde kendilerini "yeniden tanırlar" (reconnaissance) ve çağrıya bir özdeşleşmeyle cevap verirler: büyük harfli *özne*'yle hem özdeşleşerek, hem de bir itaat ilişkisine girerek. Althusser, çift anlamlı "assujettir" ("özne haline getirmek" ve "boyunduruk altına almak") kavramını kullanarak bu ilişkiye dikkat çeker.

LeGuin'in üç isimli dünyasını hatırlayalım. Gerçek (ikinci) ismini bildiğimiz birey, kendisini bu isimle "çağırdığımızda", seslenen noktaya yönelecektir: "Evet, benim," gibisinden. Bu yönelme, (öteki iki isimden farklı olarak) bir itaat ilişkisini beraberinde getirecektir: çünkü isimler, Yerdeniz takımadasında iktidarın kaynağıdır. Althusser'in modelinde özdeşleşme, "Yerdeniz"den farklı olarak "yalnızca bana ait" bir isimle değil, bir

11 Bkz. L. Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İstanbul 1987.

kollektifin büyük *özne*'siyle gerçekleşiyor. Aidiyet ve ayniyet'in eşzamanlı devreye girdiği bir an bu; birey bir büyük *özne*'de telaffuz edilen kollektife ait olmak suretiyle, kendiyle (ve "nesnel" olarak kollektifi oluşturan öteki bireylerle) aynı olur. İdeoloji bağlamında ortaya atılmış bu modeli, analojik olarak kimlik alanına taşırsak, çok benzer bir yapıyla karşılaşacağız.[12] Yapılan çağrının odağındaki büyük harfli *kimlik*, bireylerin özdeşleşeceği, kendini "yeniden tanıyacağı" bir düzlem oluşturuyor. Bireyler, bu *kimlik*'te kendi kimliklerini bularak, hem aidiyeti hem de ayniyeti garanti eden bir "tebeşir dairesi" çiziyorlar. İçinde kendilerinin (ve aynı kimliği paylaşan başkalarının) yer aldığı, ama "ötekiler" için kesinlikle yer olmayan bir daire.

Azınlık kimliğine ilişkin bir örnekle bu tezi açıklamaya çalışayım. "Ey Türk, titre ve kendine dön!" emri, bir çağırma. Ama tek tek bireylere değil, genel anlamda "kamuya" seslenen bir çağırma. Bu emre itaat edebilmek için, her bireyin kendi "nesnelliğiyle" çağrılan öznenin kimliği arasında bir karşılaştırma yapması icap ediyor. Çünkü emir, belirli bir "Türk" tanımını içinde barındırıyor: eskiden kendi olan, giderek yozlaşmış, ama özü yok olmamış bir milletin üyesi. Bu kimliğe uyan bireyin, her şeyden önce "hatırlayabileceği" bir "nesnel" özelliğinin olması şart - "kendi" sözünde imâ edilen bir özelliğinin. Kan, soy, saflık vb. türü bir dizi etnik-millî nosyonu çağrıştıran bir özellik bu. Böylesi bir vasfa sahip olmayan bireyler, çağrıyı duymazdan gelecekler, belki de gülüp geçecekler. Seslenen siyasî hareket ise, durum uygunsa, bu çağrı sayesinde sayısal olarak belki biraz büyüyecek. Ama bu emir (umarım bu örnekteki kurgu hiç gerçekleşmez) aşırı milliyetçi bir hükümetin başbakanının ağzından çıktığında ve bir dizi kanun, hak mahrûmiyeti veya kayırma gibi hukuki ve sosyal önlemler eşliğinde resmiyet kazandığında, durum ciddileşecek. Söz konusu "nesnel" alameti haiz olmayan bireyler, bu çağrı bünyesinde "nesnel" olarak dışlanacak, isteseler bile emre itaat edemeyecekler. Ama bu, bütün dışlananların aynı "nesnel" alametlerin

12 Bu analojiden yararlanmam, ideolojiyle kimliklerin aynı şey veya kimliklerin de bir ideoloji olduğunu savunduğum anlamına gelmiyor tabiî.

taşıyıcısı olduğu anlamına gelmiyor. İçlerinden bazısı Ermeni, bazısı ebeveyni Türkiye'ye yerleşmiş İtalyan, bazısı annesi Türk, babası Arap bireyler olabilir. Bazıları da, kendileri "yedi ceddi Türk" olduğu halde, çağrının siyasî içeriğini tasvip etmeyen kişiler olabilir. Bu "dışlananlar" grubunun bir bölümü, titreyip kendine dönme emrine bağlı yasalara vb. direniş göstermek için birlik olmak isteyecek, çağrının provokasyonuna yeni bir kimlikle cevap verecektir. "Biz Kürdüz," diyecek, Kürtlüğü tanımlayacak, bu kimlik üzerinden bireyleri çağıracaktır. Tıpkı Türk kimliğinde olduğu gibi, bu "azınlık kimliği"nde de bir dizi karşı-alamet, "hatırlanması" gereken nosyonlara sırtını dayayacaktır.[13] Böylesi bir azınlık kimliğinin içini, bizzat dışlanan bireylerin doldurması da gerekmez: dışlayan kimlik, dışladığı kimliğin özelliklerini de tanımlar. Bu olumsuz tanımlama, azınlık tarafından benimsenip olumlu bir tanıma dönüştürülür. Siyahların "Black is beautiful" (siyah harikadır) sloganında olduğu gibi. Tabiî burada soyut örneklere başvuruyorum. Ulusal veya etnik azınlık olma süreci, tabiî ki anlattığımdan daha karmaşık. Ama sözgelimi Nazi Almanyası'nda Yahudilerin yaşadığı, bir ırk olarak dışardan tanımlanma olgusu, örneğimizle pek çok noktada örtüşüyor. Beri yandan, o esnada kimliklerin bugünden yarına oluştuğu böylesi "sıfır noktaları", haliyle ancak bir modelin soyut bünyesinde tasarlanabilir, hayali şeyler. Devlet -özellikle de diktatörlüğü geride bırakmış devletler- örneğimizdeki dolaysızlıkla tebasına seslenmiyor. Tersine, "ege-

13 Bu çerçevede ilginç bir örnek de, Hindistan'ın sömürgeleştirilme döneminden. İngiliz sömürgecilere karşı direnişleri başarısızlıkla sonuçlanan Bengalliler, Müslüman nüfusu, kendi milliyetçiliklerini oluşturmada bir "fotoğraf negatifi" olarak kullanmışlar. Müslümanların bir önemli "hizmeti" de, Hindular'ı tanımlamak olmuş. Hindu kelimesi, aslında İndus çevresinde yaşayan insanlar için kullanılan bir terimmiş. Ne dinsel, ne de etnik bir bağlayıcı özellik taşıyormuş. "Hinduizm" ise, Batılı bilimcilerin kullandığı bir kavram. Bengalliler, Müslüman olmayan herkese Hindu kelimesini yakıştırmaya başlayınca, bir yandan bir Hindu milliyetçiliği, bir yandan da "Hinduizm" diye bir "din" doğmuş. Bugün bile, Hinduizm diye adlandırılan dinî inanç, bir dizi farklı inanç pratiğini kapsayan şekilsiz bir kılıf niteliğinde (bkz. Dietmar Rothermund, "Konstruktionen nationaler Solidarität in Asien" içinde, M. Brocker / H.H. Nau, *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997, s. 170-190).

men" kimlikler, normallik olarak kendilerini unutturuyorlar. Ama gerek demokrasinin oturmadığı ülkelerde, gerekse demokratik ülkelerde de türüne rastlanan "sembolik" çağrıların (ulusal bayramlardaki seslenişlerde olduğu gibi) yapısında, sunduğum modeli bulacağımızı sanıyorum.

3. Kimlikleri sınırlayan ayırıcı (ayrımcı) çizgiler, farklılıkların karmaşık yapılarından sıyrılıp birkaç farka indirgenmesiyle oluşturulur. İçinde yaşadığımız, bazılarınca "postmodern" diye adlandırılan toplumsal-kültürel dönem, farklılıkların özdeşliklere nazaran ön plana çıktığı; "ölen" tek boyutlu akıl-öznesinin yerini bir dizi kaynaktan beslenen, değişken öznelerin aldığı; aklın bu farklılıklara göre konumlandığı bir dönem olarak tanımlanıyor. Gerçekten de önceki yıllarda işlev gören sınıf, cinsiyet ve ırk (etniklik) merkezli çağrılar, bugün de aynı eksenleri kullansalar bile, daha detaylandırılmış, daha az "kütlesel", farklılıklara daha açık kimlikler olarak tezahür ediyor. Başka deyişle, bu eksenler artık saf şekilleriyle değil, birbirleriyle kombinezonları sayesinde kabul görüyor. Feminizmin evrensel bir ezilen kadın kimliğinden hareketle meydana getirdiği birlikçi hareket, '80li yıllardan başlayarak yerini sınıf ve etnik ögelerini de hesaba katan, böylece evrensel bir "kadın" kimliği olamayacağını kabullenen çoğul hareketlere bıraktı. Siyah kadınların, kadın olarak erkekler tarafından ezilmelerinin yanısıra "ırk" farklılıklarından ötürü beyaz kadınlar tarafından da ezildiğini bildirmeleriyle başlayan bu "ayrımcı feminizm(ler)", kimliklerin erkeklerin ve heteroseksüellik normunun dayattığı yapılar olarak tanımlanmasıyla ve reddiyle "ifradına" vardı. Feminist felsefeci Şeyla Benhabib, bu "postmodern" teorilere itiraz ederken, kadın hareketinin bir özneye dayanmadan ayakta duramayacağını, çözülüp siyasallıktan uzaklaşacağı savını öne sürüyor. Bence bu ikilem, bütün sosyal-siyasal hareketler için geçerli. "Postmodern" bakış, kimlik politikalarının sakıncalarını çok doğru biçimde tespit etmesine karşın, bireylerin kimlik ihtiyaçlarını "orada değilse burada" doyurmak isteyeceklerini gözardı ediyor. Bu olguyu doğru biçimde analiz eden kimlik politikaları ise, kendi çıkış nokta-

ları olan "farklılık" çizgisini bir noktaya kadar izleyip, sonra terk ediyorlar. Kadınlarla erkeklerin, beyaz kadınlarla siyah kadınların, siyah işçi kadınlarla daha yüksek tabakalardan siyah kadınların aralarındaki farkları siyasî sonuçlarıyla kabullenip, başka farklılıkların (sözgelimi cinsel tercihlerin) da önemli ittifak politikaları doğurabileceği ihtimalini unutuyorlar. Başka deyişle, farklılıklar arasında "fark gözetiyorlar", belirli fark kategorilerine bağlanıyorlar. Farklar ve fark kategorileri, "postmodern" bakışın tanımladığı biçimde salt bir "kurgu", veya "özcülük"ün tanımladığı biçimde iki ayrı düzey (doğa ve bilgi) arasında cereyan eden bir "temsil etme" ilişkisi olarak kavrandığında, aşılmaz bir ikilem yaratıyor. Bireysel nesneler hakkındaki bilgiyle evrensel kategoriler arasında nasıl bir ilişki bulunduğu sorusu, antik felsefenin başlangıcından beri ikilemlerin doğmasına neden olmuş. 17. yüzyıldan başlayarak Avrupalı felsefecilerin savunduğu ayrım da, böyle bir ikilemi bilginin temeli haline getirmiş: Doğanın düzeninde nesneler tekil, yalnızca kendiyle özdeş biçimde var olur. Nesneler arasında benzerlik veya ayniyet ilişkisini kuran, dolayısıyla evrensel kategoriler ve sınıflar yaratan, bilginin düzenidir.[14] Aydınlanmacı felsefenin çıkış noktası, belki de bu ayrım. Doğa bilimlerinin ve materyalizmin de. Ama ayniyet, Hegel'in önermesinde olduğu gibi, ancak farklılık bağlamında kavranabilir. Eğer ki, doğada yalnızca tekil, kendiyle özdeş nesneler olduğunu savunursak, aynı zamanda onlar arasında sonsuz sayıda fark olduğunu da varsayıyoruz demektir. Yalnızca "bilginin düzeninde" bile olsa, benzerlik veya ayniyet bulmak, ancak bu farklılık yapısından kalkarak mümkün. Beri yandan, ortaya atılan her türlü kategorik fark, benzerlik ve ayniyet ilişkileri kurularak oluşturuluyor. Kimlikleri anlayabilmek için, bu diyalektiğe aidiyet boyutunu da eklemek gerekiyor. Bir kollektife ait olmak, o kollektifi oluşturan üyelere benzeyen, kol-

14 Condillac şöyle ifade ediyor bu ayrımı: "Nesnelerin doğasından değil, kendi düşünme biçimimizden kalkarak ayırırız sınıfları." (E.B. de Condillac, *Die Logik oder die Anfänge der Kunst des Denkens*, Berlin 1959, s. 27). Ayrıca bkz. J. Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, cilt. 2 (III & IV), Leipzig 1911.

lektif dışında kalan bireylere ise benzemeyen özelliklerin (farklılıkların) ön plana çıkmasını şart kılar. Başka deyişle, ayniyet ve farklılık kategorileri, kendi başlarına herhangi bir anlam taşımayan alametlere işaretlendirme yoluyla anlam vermenin sonucu oluşur. Bu bağlamda, gerek "doğada tespit ettiğimiz" farklar, gerekse onlara verdiğimiz anlamlar, kurgu-yapılardır. Son kertede doğa/bilgi, doğa/kültür, hattâ öz/kurgu ikilemleri (ve tabiî bunlara uygun düşen, Kant'ın "Ding-an-sich"/"Ding-für-sich" (kendi için şey/kendinde şey) ayrımı gibi felsefi ikilemler) ancak dilin yapısı içinde mümkün ayrımlar - kendi de bir "kurgu" olan dilin. Sözgelimi "siyah" kategorisi. Doğada kendi başına "siyah insan" diye bir sınıf (ırk) yok. "Siyah" diye adlandırılan bireylerin (aralarında başka özellikleri açısından rahatça tespit edilebilecek sayısız fark bir tarafa) tenleri arasındaki ayniyete bağlı olarak bile yok. O zaman gerek "doğal", gerekse "kültürel" anlamda bir "siyah" kurgu-yapısından söz edebiliriz. Sonuçta bilimler de birer dildir ve böyle oluşlarıyla işaretlendirme sistemleridir. Doğayı, sınıflandırma yoluyla anlama dönüştürür.[15]

Ama işaretlendirme, anlamlandırma adını verdiğimiz bu süreçler, birincisi toplumsal ve dilsel gerçeğin ta kendisidir, yani "yanılsama" vb. değildir. Psikolojik bulgular, insanların birbirlerini gruplar üzerinden algıladıklarını belirtiyor. Sınıflandıran işaretler, bu anlamda insanın "doğası" olarak mı, yoksa yalnızca "kültürel" bir özellik olarak mı tanımladığımızdan bağımsız bir gerçekliğe sahipler. İkincisi de, her toplum tarafından ve tarihin değişik dönemlerinde farklı anlamlandırılsalar da (tartışmanın can alıcı noktasını kuşkusuz bu "değişkenlik" sorusu oluşturuyor), her fark veya benzerlik, belirli ampirik bulgulara gönderme yapmak zorunda. "Kadın" kategorisi, "postmodern" teorilerin savunduğu gibi, hem "gender" hem de "sex" anlamında bir kurgu-yapı olabilir. Bu kategoriye atfedilen özellikler de zaman ve mekâna göre değişebilir. Ama bütün bu kurgular

15 18. yüzyılın ünlü İsveçli doğa araştırmacısı hakkında "Tanrı yarattı, Linné sınıflandırdı," denirmiş (aktaran: L. Poliakov vd., *Rassismus. Über Fremdenfeindlichkeit und Rassenwahn*, Hamburg/Zürich 1992, s. 78).

ve atıflar, kimliğin aidiyet boyutunu devreye soktuğumuzda, her şeye karşın bir tür nesnelliğe dayanmak zorunda; aksi halde bireylerin kendilerini "bu kollektife (kategoriye/sınıfa) ait/dahil" olarak kavramaları mümkün değil. Bu "nesnellik", özneler-arası (entersubjektif) bir nesnellik bile olsa, toplumbilimlerde ortak kabul gören ampirik verilere yaslanıyor. Mevlana'nın "Kim olursan ol, gel!" çağrısı, emir kipinde telaffuz edilmiş olsa da, çağırma gücü kısıtlı bir eksen sunuyor, çünkü bu eksen herkesi kapsıyor. "İpini koparan" herkese açık bir çağrı, ancak "insan" gibi çok soyut bir kimlik oluşturabilir. Mevlana'nın çağrısına kulak verip itaat edecek bireyler, aralarında "ampirik" ortaklıklar bulamayacaklar. Oysa içinde yaşadığımız toplum biçiminde daha dar, karşıtı daha belirgin, daha "bölücü" kimlikler çağrı gücüne sahip. Sözgelimi "Dünyanın bütün işçileri, birleşiniz!" seslenişi, daha bölücü; ama içinde yaşadığımız ayrışmış toplum biçimine oranla hâlâ çok soyut. Bireylerin bugün kulak verdikleri çağrılar, daha "yerel" olmak zorunda. Belki bunda globalleşmenin payı var; belki de çağırma mekanizmaları, giderek güçlerini kaybettikçe radikalleşmek, belirli "değişmez" ve "basit" köklere yaslanmak zorunda kalıyor. Özetlersek, kimlik teorilerini tek yanlı ("kurgu" veya "öz") temellere dayandırmaktan vazgeçmek gerekiyor. Kimlikler, birer "kurgu-yapı" oldukları kadar, bir veya birkaç "öz"den beslenen işaretlendirme mekanizmalarıdır da. Kurgusallıkları, sayısız farklılık arasından çekilip çıkarılan az sayıda farkın iskeleti üzerinde beden kazanmalarında. Özsellikleri ise, her kurgunun gerçekten de "nesnel" farklar üzerinde yapılanmasında. Bu önermeden çıkacak en önemli sonuç bence, sürekli değişen fark eksenleri etrafında sürekli yeni kimliklerin doğduğu ve doğabileceği teşhisi. Bu teşhis (ve kehanet), içinde gerek "postmodern", gerekse "kimlik politikası" cephelerine karşı bir argüman barındırıyor. Kimlik politikasının savunduğu "kimliklerin evrenselliği", teşhisimiz doğruysa, geçersiz: siyah, kadın, Kürt olmak, zaman ve mekâna bağlı olarak "değişebilir", hattâ karşı-kimliklere dönüşebilir kimlikler. Bu politikayı eleştiren "kimliklerin gereksizliği" önermesiyse, yine teşhisimiz doğruy-

sa, yalanlanıyor: siyah, kadın, Kürt kimlikleri "gereksiz" hale gelseler bile bu, ancak başka eksenler etrafında oluşacak kimliklere yerlerini bırakmaları suretiyle olabiliyor. Lakin "postmodern" kimlik teorilerinin parmak bastığı çok önemli bir noktayı hep gözönünde bulundurmak gerekiyor: her kimlik, hâlâ var olan veya potansiyel başka kimlikleri geri plana itmek suretiyle ayakta durabilir. Çünkü bir fark, öteki farklılıklar aleyhine "mutlaklaştırılmazsa", kimlikler çağırıcı güçlerini elde edemiyor. Ve yine kimlikler, ancak ikilik (dual, dikotomik) mekanizmaları içinde anlam kazanıyor; bu yüzden de her kimlik, kendiyle birlikte karşıtını da doğurmak, en azından yaşatmak zorunda. Aşağıda bu noktaya tekrar değineceğim.

4. Bireysel kimlikler, bir dizi çoğul (çoklu) kimliğin birarada işlemesi suretiyle var olsalar da, bu çoğul kimlikleri merkezî ve hiyerarşik bir yapı birarada tutuyor. Kimlikler hakkında son yıllarda giderek ortak kabul gören bir teşhis, bireylerin tek bir kimlik kaynağının olmadığı; her bireysel kimliğin bir "çoğul kimlikler toplamı" olarak anlaşılması gerektiği. Her birey, bir ya da birden fazla ulusal/etnik, cinsel, dini, kültürel, sınıfsal, mesleki vb. kimlik kaynaklarının bileşiminden oluşan bir bütünü, kendi kimliği olarak benimsiyor. Bu çoğul kimlikler, ayrı ayrı alanlarda tek başlarına etkin olabiliyor; hattâ sözgelimi siyasal kimlik, cinsel ya da etnik kimlikle çelişen tercihlere yol açabiliyor (bir Kürt kadının, erkeklerin ve ulusal çoğunluğun egemenliğini temsil eden bir partiye oy verebilmesi gibi). Bu yüzden, kendini en homojen biçimde tanımlayan kollektifler bile, içlerinde (üyelerinin öbür kimlik kaynakları gereği) açık veya potansiyel bir heterojenlik taşıya ögeler barındırıyor. Bence bütün bu gözlemler doğru. Kimlikler, gerçekten de çoğul yapılar. Bu nedenle her azınlık, bir dizi başka azınlığı ihtiva ediyor. Ama şöyle bir olguyu da hepimiz günbegün gözlemiyor muyuz?: Bireyler, tek bir kimlik üzerinden en etkili biçimde çağrılmakta, tek bir kimliğe dayalı kollektiflere ve siyasî hareketlere angaje olmakta, bütün tercihlerine tek bir kimlik merkezinde yön verip, öteki kimliklerini bu merkez-kimliğin lehine bastırmakta ya da yeniden tanımlamakta. Bu gözlem,

çoğul kimliklerin merkezî ve hiyerarşik bir sistem içinde var olduğunu düşünmeye itiyor. Çoğul kimlikler, bir merkez ekseninde sıralanıyor, birarada tutuluyor ve işlev görüyorlar. Kim kimliklerini şöyle nötr sıralama içinde sayıyor ki günümüzde: "Ben tenis oynarım, gözlük takarım, Kürdüm, mühendisim ve eşcinselim." Gözlük takmakla Kürt olmak, farklı "değerde" kimlikler. Ama bu hiyerarşik farklılığı yaratan ne? Bence bu olgunun nedeni, yine çağırma mekanizmalarında aranabilir. Bu mekanizmaya daha değişik bir açıdan bakabilmek için, başka bir düşünürün, Michel Foucault'nun bazı analizlerini aktarmak istiyorum. Açıkça Althusser'in veya başka Marksist teorisyenlerin tezlerine yöneltilmese de, Foucault'nun iktidar ve bilgi ilişkisi üstüne söyledikleri, ideoloji ve egemen sınıf kavramlarının eleştirisinden yola çıkıyor. Bu eleştiri, kimlik hakkındaki düşüncelerimizi derinleştirmede yardımcı olabilir kanısındayım. Foucault, bilindiği gibi, bilgiyle iktidar arasında bir karşıtlık bulunmadığını, iktidarın bilgi alanındaki tezahürünün de bu yüzden "yanlış bilgi" -Althusser'in deyimiyle ("yeniden tanıma"=reconnaissance'ın karşıtı) "tanımama" (méconnaissance), görememe- türünden bir ideolojik yapıda değil, bizzat "doğru bilgi" adı altında gerçekleştiğini söylüyor. İktidarın olduğu her yerde bilgi, bilginin olduğu her yerde de iktidar aramak gerekiyor Foucault'ya göre. Dolayısıyla söylemlerde dile gelen iktidarın bir "öte yanı" olmadığı gibi (ki bunu Althusser de söylüyor: "İdeolojilerin dışı yoktur"), iktidarın kendisi de bilginin ötesinde "dışsal bir yer" oluşturmuyor (Althusser: "İdeolojinin kendisi dıştır," diyor). Foucault'nun iktidarı tanımlayışı, bu önermenin zeminini oluşturuyor.[16] İktidar bir merkezde aranmamalı, çünkü her daim yanıbaşımızda, diyor Foucault: Her şeyi kapsamına aldığı için değil, her yerde ortaya çıktığı, hep iki nokta arasında doğduğu için. Bu noktasal iktidar kaynakları, bu "mikro-iktidarlar", toplumun en küçük birimlerinde oluşuyorlar (sözgelimi insanlar arasındaki ikili ilişkilerde) ve hiçbiri, bir ötekinden da-

16 Bkz. M. Foucault, *Cinsellığin Tarihi* 1, İstanbul 1986, bölüm IV.

ha ayrıcalıklı bir "iktidar zemini" oluşturmuyor. "Çok yönlü güç ilişkileri" olarak tanımlanan iktidar mücadeleleri, tüm toplumu kapsayan bölünmelere zemin görevi görüyor. Bu bölünmeler, yerel iktidar kaynaklarıyla kesişen ve yeni bölünmeler, birleşmeler, yeniden dağılımlar, homojenizasyonlar, yoğunlaşmalar vs. yaratan büyük güç çizgileri oluşturuyor. Devlet, bu iktidar yoğunlaşımlarının yalnızca biri; ama belki de en "yoğun" olanı. Foucault'nun sunduğu bu tasviri (deskriptif) model,[17] çok merkezli bir toplum resmi çiziyor. Öylesine çok merkezli ki, "ejderhanın başı" olarak tespit edilecek tek bir merkeze karşı çıkarak iktidara direniş göstermeye çalışmak beyhude. Nerede iktidar varsa, orada direniş vardır, diyor Foucault. "Orada çağrılar vardır," cümlesini buraya ekleyebiliriz. Eğer ki, iktidar tek bir merkezde, sözgelimi devlette toplanmış, ya da bir sınıfın tekelinde bulundurduğu tekil bir güç olsaydı, çağrılar da bu merkezden yapılır, böylece sınıftan başka bir kimlik ekseni olmazdı. Zaten birçok Marksist, '80'li yıllara kadar feminizmi ve başka sosyal-siyasal hareketi, burjuvazinin "temel çelişkiyi" gizlemek için icad ettiği ideolojiler olmakla suçladı. Ama hiçbir ciddi Marksist teorisyen, üstyapı düzeyinde bile olsa, toplumda "tali çelişkiler" bulunduğunu da inkâr etmedi. İşte bu "tali" iktidar odaklarının her biri, çağrıların da oluştuğu odaklar. Eğer ki iktidar, insanlar arası ilişkilerin yarattığı en hücresel siyaset şekliyse, kimliklere yol açan çağrıları da tam bu şeklin bünyesinde aramalı. Çünkü kimlikler, iktidarlardan ayrı düşünülemeyecek, her şeyden önce siyasal işlevleri olan adlandırmalar.[18]

---

17 Foucault'nun iktidar konusunda söylediklerine karşı en sık getirilen eleştiri, bu modelin son derece soyut olduğu, tarih-aşırı, hattâ metafizik bir iktidar kavramından yola çıktığı. Ama işin garibi, bu düşünürü ünlü eden ve hemen her araştırmasında göze çarpan yöntem, tam da iktidarın tarihsel dönüşümlerini tespit etmek, modern toplumlarda aldığı şekilleri değişimleri içinde incelemek üstüne kurulu. İktidarı soyut ve büyük harfli, "kendinden sorulur" bir merkez olmaktan çıkaran, bence Foucault oldu.

18 Bu nokta, bilimsel açıdan olduğu kadar, siyasal hareketler açısından da çok önemli. Kimlik, herhangi bir (etnik, cinsel, dini, kültürel vs.) grubun "folklörü" değil, güç ilişkileri üstünde temellenen ve seyreden, siyasal mücadele ve strateji içinde belirlenen bir yapı. Bir etnik grubun yanık türkülerinin, kökü

Peki bu çoğul çağrılar, sürekli bir iktidar merkezi olmadığına göre, nasıl merkezî kimliklere dönüşebiliyor? Bireyler, sayısız fark ve özellikleri, yetenek ve yetersizlikleri, eğilimleri, birbirlerine yakınlık ve uzaklıklarıyla bir toplumun en küçük hücrelerini temsil ediyorlar. Ama her toplum bireylerarası ilişkileri şart koştuğuna ve bunlar da güç ilişkilerini beraberinde getirdiğine göre, benzerlikler, farklılıklar vb. bu güç ilişkileri içersinde bir "anlam" kazanmaya başlıyorlar. Mikro-iktidarlar, "mikro-çağrılar"la birarada doğuyor. Küçük farklılıklar, grupların oluşumuna, gruplarsa, yeni ve daha kapsayıcı farklılıkların keşfedilmesine yol açıyor. "Mikro-çağrılar", çok merkezli toplumda her daim var olan başka çağrılara ekleniyor, böylece büyük güç çizgileri çerçevesinde büyük *kimlik*'ler oluşuyor. Kimliklerle birlikte, çağrılar da büyüyor, bir tür "büyük" merkez oluşturuyor: önüne çıkan her türlü "küçük kimliği" boyunduruğu altına alabilen bir merkez. Bu, bir piramidin sabit zirvesine değil, çığ oluşumuna benzer bir merkez. Böylece kimlik eksenleri oluşuyor. "Çığın" alanı dışında kalan bütün öteki kimlikler, çağırı güçlerine göre, hem öbür eksenlere eklemleniyor, hem de hiyerarşik bir sıralamaya tâbi oluyorlar. Merkez kimlik etniklik ekseninde oluşuyorsa, dinî kimlik ikinci sıraya, cinsel kimlik ise üçüncü sıraya düşebiliyor. Tabiî bu sıralamanın her birey için ve sürekli geçerli bir mantığı yok, sürekli merkezde duran bir kimlik de olmadığı gibi. Çığın da sürekli bir merkezi ve düşerken içine alacağı önceden belli, potansiyel bir muhtevası yok; gücünü önceden belirlemek de mümkün değil. Sonuçta, çığın malzemesi kâr; çıplak gözle bakıldığında dev beyaz bir kütle, yakından bakınca, sonsuz sayıda kristali içinde bulunduran "planlı bir kaos". Althusser'in de altını çizdiği bir nokta var: bu tip modeller, anlatının yapısı gereği, hep kronolojik bir sıralama dahilinde tasvir edilebiliyor. Oysa kimlikler (tıpkı ideolojiler gibi), her daim yanıbaşımızdalar, "bizden önce" de varlar; bizler, "zaten hep"

yüzlerce yıl öncesine dayanan bir kültürünün olması, o grubu oluşturan üyeleri birarada tutmak için başvurulan nosyonlar, ama toplumsal dengeleri belirlemede pek bir etkileri yok.

özneyiz. Kimlik-öncesi, dolayısıyla çağrılar-öncesi bir sıfır noktası, burada da yalnızca modelin suni yapısında varsayılabilir. Bu yüzden, çok uzun bir zamandır, diyelim ki içinde yaşadığımız (adını nasıl koyarsak koyalım) toplum biçiminin başlangıç döneminden beri, üç eksen etrafında oluşuyor merkez-kimlikler: etniklik, cinsellik ve bedensel işlevsellik. Bu üç kimlik ekseni, dönem dönem birbirlerinin yerini almak suretiyle, sürekli öbür kimlikleri ikinci (üçüncü vb.) plana iten, onların içeriklerini yeniden düzenleyen merkez kimliklere zemin oluyorlar. Bu nedenle de, içinde yaşadığımız toplumlarda etnik, ulusal ve "ırksal" azınlıklar, göçmenler, kadınlar, eşcinseller, "cinslerarası" bireyler, engelli ve "ruhi bozuklukları" olan kişiler, yüzyıllardır dışlanan grupları teşkil ediyorlar. Bu, hiç de ilk bakışta sanıldığı kadar "olağan" bir durum değil. Kadınlar dışında, saydığım gruplardan hiçbiri, tarih-aşırı bir dışlanmaya veya haksızlığa uğramamış. Eşcinselliğe eski Yunan'da ve Roma'da bugünkünden farklı yaklaşılmış; bazı önemli dinsel görevler için, cinsiyet değiştiren kişiler öngörülmüş; "deli"lere peygamber gözüyle bakılmış; bazı toplumlarda göçmenlere "Tanrı misafiri" diyerek kucak açılmış, etnik gruplara ise özerklik verilmiş. Buna karşılık, farklı dönemlerde farklı toplumlarda dışlanmış, ezilmiş, hattâ yokedilmiş gruplar, modern toplumlarda artık "işaretlenmiyor", eskiden görünür olan özellikleri bugün göze çarpmıyor, bu özelliklerinden dolayı hiçbir haksızlığa uğramıyor: büyücüler, cadılar, tavşan dudaklılar, ikizler, Avrupa'da Protestanlar, tiyatrocular, tefeciler vb. Saydığım üç eksen, merkezî kimliklerin zeminini oluşturuyor ve çoğul kimlikleri hiyerarşik bir sistem içinde birarada tutuyor. Çünkü bu merkezler olmasa, kimliklerin de birleştirici, çoğunluk yaratıcı (dolayısıyla da bölücü) siyasî bir anlamları, çağırıcı güçleri kalmayacak. Ama demokrasi, çoğunluk yaratma sistemi. Ve bu toplum biçiminde insanları yönetmek, ancak hegemonya kurarak mümkün. Gerek kimlik politikalarının, gerekse bunları eleştiren "postmodern" kimlik-yıkıcı teori ve pratiklerin temel uğraş alanlarını; üstünde yeni kimliklerin doğduğu, eskilerin birbiriyle bileşimlere uğradığı

ya da terk edildiği platformu bu üç kimlik ekseninin oluşturuyor olması da, dolayısıyla tesadüf değil.

5. Kimlikler, hem göreli (izafi), hem de bir karşıta oranla konumlanan adlandırmalardır. Bu tez, herhalde kimliklerin en gündelik, en sıradan özelliğini dile getiriyor; o yüzden kısa bir açıklamayla yetineceğim. Yukarıda verdiğim bir örnekte, "siyah" diye mutlak bir özelliği temsil eden hiçbir bireyin olmadığını savunmuştum. Gerçekten de, "siyahlık", ancak "beyaz tenli" bireylerle toplumsal, kültürel vb. bir fark görmek istediğimizde başvurduğumuz bir sınıflama. Tabiî ki bir Afrikalının ten rengi, bir başka Afrikalınınkiyle aynı değil, bütün Avrupalıların da aynı ten rengine sahip olmamaları gibi. Bu siyasal renk bilgisinin güzel bir örneğini, Karibikli İngiliz düşünür Stuart Hall veriyor. '50'li yılların başında İngiltere'ye gelip "black" hareketinin ilk dönemiyle karşılaşmadan önce bu kavramın kendisi için ne anlama geldiğini anlatıyor Hall. Jamaica'da yaşayan insanların yüzde 98'inin siyah veya "renkli" olmasına karşın, kimse, ne kendini ne de bir başkasını "siyah" diye adlandırmazmış. Hall'un büyükannesi, "sütlükahve" ile "koyu kahverengi" arasında tam onbeş farklı renk adı sayarmış; güzellik yarışmalarında farklı ten renklerine göre seçilecek güzeller, ağaç renklerine göre sınıflandırılırmış: Mahun Güzeli, Ceviz Güzeli gibi. "Siyahlık, pigmentlere ilişkin bir soru değil. Benim sözünü ettiğim siyahlık, tarihsel, politik, kültürel bir kategori," diyor Hall.[19] Kimlikler, hep göreli, bir karşıta ("beyaz" vb.) göre konumlandırılan özelliklere dayalı adlandırmalar. Mutlak bir "öz"leri yok derken, kastettiğim de bu zaten. Ezilen kadın kimliği, ezen erkek kimliğini yaşatarak var olabilir. Erkek kimliği ise, erkeklerin, kendilerine atfettikleri özelliklerin karşıtlarını kadınlara yakıştırmalarıyla. Bu görelilik, sözünü ettiğim hiyerarşik sıralama için de geçerli. Kendini Türkiye'de etnik kimliğe göre tanımlayan birçok Kürt, '70'li yıllarda Almanya'ya çalışmak için göç ettiğinde, Almanlar'ın gözünde birdenbire öbür Türklerden hiçbir farkı olmayan bir

19 S. Hall, "Alte und neue Identitäten, alte und neue Ethnizitäten", aynı yazarın, *Rassismus und kulturelle Identität* içinde, Hamburg 1994, s. 79.

Türk göçmeni haline geldi. Böylece "ulusal kimlik", "etnik kimliğin" önüne dikilmiş oldu. Buradan yola çıkarak, herdaim kalıcı bir "azınlık kimliği" olmadığını söylemek de mümkün. Ezilen bir etnik grubun erkek üyesi, erkek egemenliğinin yoğun olduğu Türkiye gibi bir toplumda, etnik çoğunluğun üyesi bir kadına karşı ezen konumuna gelebiliyor. Veya erkeklerce ezilen bir beyaz kadın, göçmen yabancı kadınları dışlayabiliyor. Bu "matematiksel" küme hesabı, bazen pek sıradan bir zihin oyunu gibi gözükse de, belirli siyasal konjonktürlerde son derece karmaşık iktidar ilişkilerine parmak basabiliyor. Kısaca kimlikler, ancak karşıtlarıyla birlikte var olabilen; kendine ilişkin tanımlarını hep karşıtını tanımlandırışıyla birarada yürüten; karşıtın durumuna göre kendini, kendi durumuna göre de karşıtını konumlandıran göreli, ikilik içeren yapılar.

Kimlik politikası - kimlik eleştirisi

Kimlik kavramının bu analizinden bazı sonuçlar çıkarmaya çalışacağım. Böyle bir analize gerek duymam, yani bu yazının motivasyonu, zaten böyle bir sonucu da oluşturuyor aynı zamanda: Kimlik kavramı, bence sosyal-siyasal mücadelelerin merkezini oluşturmakta. Kimlikler "kader" değil, ayrıca ağır bir tempoyla da olsa değişebilen mekanizmalar. Ama hep iktidar güdümlü, hep siyasal yapılar. Bu yüzden onları "kendi akışlarına" bırakmak, hem siyasal yenilgileri, hem de haldeki iktidar yapılarının sağlamlaşmasını kabullenmek olur. Gerek bireylerin, gerekse sosyal-siyasal hareketlerin bu değişim süreçlerini, genel anlamda iktidarlara karşı çıkmak için veya kendi kimliklerine siyasal temsil hakkı kazandırmak için bizzat belirlemeleri gerekiyor. Bunun yolu da, yine kimliklerden geçiyor. Gramsci'den başlayarak bir dizi "Batılı Marksist"in, ardından da kendilerine "post-yapısalcı" ve "postmodern" etiketi yapıştırılan düşünürlerin (özellikle de "68 ruhunu" analiz ederken) altını çizdiği nokta bu. Siyasal alan, kendi dışındaki "sivil" alanlar tarafından belirleniyor, bu nedenle de siyaset, sivil toplumun en küçük hücresine kadar sızmış durumda, hattâ

bu hücrelerde doğup, yeniden üretiliyor. Kimlikler, çağrılıp bir daha geri dönmeyen ruhlar gibi de inatçı. Her kollektif, bireylerine sunduğu kimlikle, "nesnel" olarak iktidar yaratıyor. Ezilenler, bu kimlikle ezen haline gelebiliyor. Bu diyalektiği kavramak, sosyal hareketlerin siyasal hedefleri açısından son derece önemli. Kimlikler, siyaset alanında önem kazanırken, toplumbilimsel ve felsefi teoriler de, farklı motivasyonlardan (göç olgusu, Doğu blokunun çöküşü, globalleşme, "etnik canlanma" vb.) hareketle etnik, kültürel, cinsel kimliklere hiç olmadığı kadar fazla eğiliyorlar. Bu da, bir kavram kargaşasını olduğu kadar, siyasî cephelerin birbirine karışmasını da beraberinde getiriyor. Sözgelimi hem aşırı sağcı bir eğilim, hem de sol kökenli bir hümanizm, neredeyse aynı argümanlarla "çokkültürlü toplum" modelini savunuyor. Kimlik politikaları da benzer bir kargaşa içinde sürdürülüyor: kimliklere sahip çıkanlar daha tutucu bir felsefeye yaslansalar da, bunu siyasal hareketin yararı için yapıyorlar; kimliği reddeden yenilikçi-anarşist düşünürler, pratikte alınabilecek yaraları, teorik tutarsızlığa yeğliyorlar. Bütün bunlar, "sol" hareketlerin (eşitlikçi, iktidar karşıtı, sosyal-siyasal hareketlerin), tutarlı olduğu kadar, siyasal pratikleri de gözönüne alan kimlik teorileri geliştirmelerini zorunlu kılıyor. Bu teoriler, öncelikle "fark teorileri" olmalı; evrenselliğin buldozer gibi ezdiği farklılıkların siyasal-teorik sahneye çıkmasına yardımcı olmalı. Yani yeni "temsil özneleri"ne yer vermeli. Bunun için "farklar"ı anlamaya çalışmaya ve onların siyasal temsilin kapsamına nasıl alınabileceği sorusuna cevap aramalı. "Kadının adı yok" önermesindeki yakınmayı böyle anlıyorum. Ama "kadına adını vermek", her adlandırmada olduğu gibi, belirli iktidar ilişkilerini de peşinde sürükleyecek. Bu adı "kimlerin" vereceği, adın hangi "dilden" alındığı, adlandırılanların "çağrılabilir", dolayısıyla "hükmedilir" hale geldikleri, bu adın altında başka "isimsizler" (lezbiyenler, alt tabakalardan kadınlar, Kürt kadınlar vb.) bulunduğu ve tam da bu adlandırma yüzünden daha uzun süre isimsiz kalabilecekleri, söz konusu teorilerin tartışması gereken en can alıcı sorunları oluşturuyor. Toplumsal hegemonya, iktidarın halleri, eşitlik,

ezen-ezilen ilişkisi, azınlıklar, siyasal temsil gibi aslî "sol" konular, tam da böyle bir tartışma içinde ortaya atılabilir ve teorik çözümlere ulaştırılabilir. Bu teoriler, farklarla meşgûl olmanın yanısıra, kimliklerin niye böylesine inatçı, kendini dayatan yapılar olduğunu, niye bu toplum biçiminde "kimliksiz" var olunamadığını da tartışmalı. Bu konu, geleceğe ilişkin soruları da içinde taşımakta: Kimlikler, özgür, eşit ve farklılıklarını "işaretlenmeden" yaşayabilecek bireylerden oluşan bir toplumsal yapının geliştirilmesinde nasıl bir rol oynayabilir: yapıcı mı, yoksa engelleyici mi? Bireylerin bu özgürlükte var olabilmesi için, kimliklerin aidiyetten sıyrılıp, yalnızca ayniyet temelinde oluşturulması gerekmez mi? Kısaca: farklılıkları savunan, ama bunu özgür ve eşit bireyleri yaratabilmek adına yapan bireylerin, siyasal hareketlerin ve teorilerin bunları tartışması gerekiyor. Kimlik politikalarının teorik uzantısı olmak yerine, "kimlik eleştirisi" yapan bir tartışma. Çünkü eleştiri, nesnesini ciddiye alır. Kimlikler de ciddiye alınmalı. "Kimliksiz", isimlerin iktidar sayılmadığı bir bireyler toplumunu yaratmak için. Odysseus'un hikâyesindeki gibi, ama kimlik ve hileye başvurmadan ve tutsak olmadan, kucağında "Ben kimseyim," diyebileceğimiz bir toplum.

Mayıs 1999, sayı 121

Sol: Evin reddi

TUNCAY BİRKAN

Birikim'in "yerlilik" gibi bir dosya konusu seçmesinin altında yatan saikleri ve kaygıları, bu ülkede yaşayan solcuların hemen hepsi bir biçimde hissetmiştir. Özellikle 12 Eylül'den sonra sol, "iletişim kurma", "meramını anlatma ve karşılık bulma" konusunda bu ülke halkıyla ciddi bir sorun yaşamış; daha doğrusu bunu epey zamandır yaşadığı halde farkına varmamış olduğunu darbe dönemi sırasında yaşadığı korkunç yalnızlık ve terk edilmişlik (hattâ ihanete uğrama) hisleriyle anlamıştı. Bunun şoku epey uzun sürdü. Bu duruma tepki olarak bazı solcular, "ne halleri varsa görsünler, bu halk buna layık demek ki", gibi bir haleti ruhiyeyle kendilerini reklamcılığa, ticarete, sağ partilere siyasî danışmanlık yapmaya, hattâ doğrudan buralara katılmaya adadılar. Kimileri bu ülke halkıyla barışmak adına, onlardan biri olmaya, İslâm'ı seçmeye karar verdi (buna döneceğiz). Kimileri ise halkla aralarında bir sorun olmadığını, meselenin "egemen güçler"in mevzii bir zafer kazanmasından ibaret olduğunu düşünerek, aldatılan, uyutulan halkı bilinçlendirme mücadelelerini kaldıkları yerden, aynı şekilde sürdürdüler. Aydınlıkçı, Cumhuriyetçi Kemalist-Solcularınsa bir "iletişim kopukluğu" sorunu yaşadıkları söylenemez; halkla devlet ve ordu dolayımıyla "bağ kurma"yı, çe-

kiçle bilinçlendirmeyi sürdürüyorlar. Şimdilerde ÖDP içinde ve çevresinde biraraya gelen kesim ise bu iletişim sorununu bütün yakıcılığıyla hissetmiş, hissetmekte olan kesim. Kendini sol olarak tanımlamayı sürdüren, hattâ zaman zaman solu köklere dönerek yeniden tanımlama gibi zorlu çabalara girişenlere de kulak veren, "nerede yanlış yaptık?" sorgulamasını samimiyetle yapmaya çalışan ve bu ülkenin kaderinde "yeniden" söz sahibi olmak için kitlesel politikaya atılan insanlar var buralarda. Ama halkın çeşitli kesimlerine, ezilenlere "ses vermeye", onlardan "ses getirmeye" çalışırken ciddi iletişim sorunları yaşanmaya devam ediliyor. Solun, politikayı meslekleştiren, jargona boğan dili en önemli sorun hâlâ (Tanıl Bora, *Birikim*'de bu konuda çok önemli iki yazı yayımladı). Ama sorun, sadece dille sınırlı kalmıyor; solun kendi evrensel "dert"lerini, "değer"lerini "hatırlayıp" yeniden biçimleyerek bu memleketin "dertleri" ve "değerleri"yle örtüştürme; milliyetçi ve dinci kimliklerin etkisi ve kapsama alanı giderek genişleyen hegemonyasını geriletebilecek, bu kimlikleri ivmelendiren enerji ve hareketliliği sol mecralara çekebilecek özgüvene ve çağırıcı gücü yüksek bir hareket kabiliyetine sahip olma; kamu sahasında yer edinebilmek için yeni politika alanları yaratma gibi sorunları da var. Özetle, olup bitenlere "Fransız kalmama"nın, memleket düzeyinde ses getirebilecek düşünceler ve pratikler üretmenin, kendini "Müslüman mahallesinde salyangoz satarken buluvermemek" için -yine Tanıl'ın deyimiyle- "memleketin beşeri coğrafyası"nı cidden merak edip tanımanın kod adı gibi geliyor bana burada -yani bu özel sayı bağlamında- "yerlilik". Kemal Tahirvari, memleket "değer"lerini eleştirelliğin sıfır noktasına kadar benimsemiş bir "yerli sol"a övgüler düzülmeyecektir herhalde bu sayıdaki yazılarda. Bu anlamda "yerliliğe" ontolojik olmaktan çok iletişimsel, etkileşimsel ve dolayısıyla politik bir değer yükleniyor sanıyorum. Ben bu yazıda, bu türden bir "yerliliğin" alabildiğine çapraşık siyasî içerimlerini tartışmayı benden çok daha ehil bir biçimde yapabilecekler olduğuna inandığım için, başka bir mevzuyu gündeme getireceğim. Başta İsmet Özel olmak üzere

bazı seçkin sağcı kalemlerimizin, Türkiye solunu "ecnebiliği" bir yana bırakıp "yerli" *olmaya* davet etmelerinin, "ev"den firar etmiş olmakla suçlamalarının hikmetini deşeleyip genelde "sol olmak", "yabancı ve/ veya firari" olmak, ait olmak, sahiplenmek ve sevmek hakkında soyut, spekülatif birtakım laflar edeceğim. Solun evsizliği ve evrenselliği üzerinde ısrar eden, bir varoluş biçimi olarak "yerliliği" reddeden, bu ısrar ve reddi sağcı yerlicilerle polemiğe girerek serimlemeye çalışan bir deneme olacak bu.

"Eve dön"! ya da şiirin şiddeti

Yerlilik üzerinde düşünmüş, söz almış hemen herkesin başvurduğu temel metafor olan "ev"le başlayalım. Hayatımız tıbbın hükümranlık alanına iyice girdiğinden beri "evde" doğan çocukların sayısı gün geçtikçe azalıyor, ama bazı istisnalar dışında hepimiz bir "eve" doğuyoruz hâlâ. Bachelard, o harika kitabı *Mekânın Poetikası*'nda, "[bazı metafizikçilerin sandığı gibi] dünyanın ortasına bırakılmadan önce, evin beşiğine yatırılır insan" der. Biyolojik bir canlı olmaktan kültürel-tinsel bir varlık olmaya giden yolu evde katederiz; "insan varlığının ilk evrenidir ev." Konuşmayı, anlamayı, sevmeyi, özlemeyi, sıcaklığı, şefkati, özeni, bağlılığı, fedakârlığı, erkek ya da kadın olmayı "ev"de, evdekilerden öğreniriz. Evde kendimizi güvende hissederiz. Bir benlik oluşturmamız için, yanlarında kendimizi emniyette hissedebileceğimiz "ötekiler"i barındıran bir eve ihtiyacımız vardır; ipek böceğinin kozaya ihtiyacı olduğu gibi. Yine Bachelard'a başvuracak olursak: "Ev, insan yaşamında kazanılmış şeylerin korunmasını sağlar, bunları sürekli kılar. Ev olmasaydı, insan dağılıp giderdi." Özetle, bizi hayata ilmekleyen bağlar kurduğumuz, bizi biz kılan kişilerin, barındıkları somut bir mekân olmaktan öte yarattıkları bir atmosferdir ev. Bizi korur, kollar ve kurar.

Şiir yoluyla tarihe geçeceğiz: Sağcı-yerlici düşünürlerimiz tarihsel bir kavram olan "vatan"a ya da "ülke"ye evin işte bu tür şiirsel-ontolojik özelliklerini isnat ederler. Örneğin İsmet

Özel, *Zor Zamanda Konuşmak*'ta "Bir insan soyut ve farazi bile olsa bir vatana sahip değilse o aklen malûldür" ve "Tasarı düzeyinde dahi bir yurt sahibi olmamak, şahsiyetin parçalanması ve delirmek demek olur" gibi önermelerde bulunurken adeta Bachelard'dan alıntıladığımız son cümleyi yankılar [Özel'in akıl hastalığı saplantısına ileride, ama epey ileride şöyle bir değineceğiz]. Özel, bu kitabında, "Türkiye gerçeği"ne uzak olduğunu düşündüğü Türk aydınlarını, özellikle de bir zamanlar aralarında olduğu için çok iyi bildiğini sandığı sosyalistleri "evden kaçan oğul"lar imgesiyle anlatır [Tepeden tırnağa şiire batmış vaziyetlerdeyiz, ama bu "oğul" lafı pek manidar. "Evden kaçan kızlar"ın "eve dönme" konusunda pek şansları olmadığı için şair burada "gerçekçi" bir imge kullanmayı tercih etmiş.] Tıpkı Özel gibi, sağın önde gelen kalemlerinden Beşir Ayvazoğlu da Yahya Kemal'i anlattığı kitabı *Eve Dönen Adam*'da, Türkiye'de Batılılaşmanın tarihini bir "evden kaçış tarihi" olarak görüyor ve şöyle diyor:

> "Şiddetli zelzelelerle sarsılmaya başladıktan sonradır ki, evin bazı çocukları, yok olma korkusuna kapılarak kaçtılar...Yahya Kemal de bu kaçaklardan biriydi. Fakat evde kalanları zelzeleyle başbaşa bırakma şuursuzluğundan tez uyandı ve 'eve döndü'. Artık evin şiirini yazacaktı." [Şiirden boğulmak üzereyiz].

Bir başka düşünür-şair Ahmet Turan Alkan da, Türk solu hakkındaki bir yazısının sonunda solu, tırnak içinde "ev"e dönmeye davet ediyor.

Mümtaz sağcılarımızın bu "ev" metaforuna düşkünlüğü neye dalalet ediyor? Bu "aslî aidiyet" imgesiyle asi kardeşlerine "aslında sen de bizdensin, köksüz, daha doğrusu kökü dışarıda hayaller (demokrasi, sosyalizm, özgürlük vs.) peşinde koşturarak hayatını yok yere ziyan etme" diyen bu aklıselim sahibi, çalışkan ve baba sözü dinleyen "ağabey"ler sahiden iyi niyetle mi geri çağırıyorlar "firari" kardeşlerini? Hep sıcacık, ılık ve bir ana rahmini andırırcasına koruyucu imgelerle şiirselleştirmeye çalıştıkları bu "ülke-ev"de, bu kaçak çocuklar niye bu kadar üşümüşler bir kere? ["Üşürdük biz, çok üşürdük, üşü-

mekti bütün yaşadığımız/ Üşürdü ellerimiz, aşkımız, sonsuz uzun sakallarımız" - Turgut Uyar] Kanları mı bozuk yoksa kanlarını donduran bir şeyler mi olmuş ve olmakta? Yoksa şiirden mi anlamıyorlar? Kaçarak evin şiirini de kaçıran bu kardeşler ne'ye geri çağrılıyor? "Şiiri falan boşver de gel şu her tarafı dökülen evi beraberce yaşanacak hale getirelim. Birbirimizden pek hoşlanmasak da, birbirimizi ara sıra görerek ayrı odalarda insan gibi yaşayalım. Artık seni ikide bir babama da şikâyet edip dövdürtmeyeceğim, söz" gibisinden, çok hafif bir dozda da olsa özeleştirel bir iyi niyet daveti mi bu? Yoksa "serserilik yaptığın yeter. Küçüklere de kötü örnek oluyorsun. Bas kıçını, sesini çıkarmadan otur oturduğun yerde. Buranın düzeni böyle. İşine gelirse. Aksi halde bir daha bu kapıdan içeri adımını atamazsın" tehdidi mi var alttan alta? Bir son uyarı mı bu "eve dön" çağrısı [emri?]? "Ya sev ya terk et"in yumuşak önhazırlayıcısı mı; üstündeki postu ne kadar sündürürse sündürsün kara pençelerini ve keskin dişlerini gizleyemeyen (belki pek gizlemek de istemeyen) kurdun kuzu hali mi; "iyi polis" mi? "Ya bizden biri olduğunu kabul eder ve ona göre davranırsın ya da cehenneme kadar yolun var. Gerekirse cehennem biletini kesecek koçlar da bulunur" (Bkz. Sivas-1993) mu bu çağrının üç beş cümle sonrası? Yok, bu minvalde cümleleri A.T. Alkan gibi beyefendi biri değil, İsmet Özel telaffuz edebilir ancak. Alkan "şöyle sosyal adaletçi, tepki yumuşatıcı, ama bu toprağın değerlerine (otoriteye: Babaya, devlete, Allah'a) saygılı bir sol olsa da evimizin bir köşeciğinde hiç gelmeyecek sırasını beklese ne güzel olur!" abasının altından "ee böyle olmayan, abi sözü dinlemeyen sol da baba dayağını hak etmiş demektir" sopası gösterir en fazla.

Şurası açık: Bu üç yazarda da, "ev" aidiyetin olduğu kadar sahiplenmenin, "burası bizim" demenin de metaforu. Kendi kalabalık cemaatini bu memleketin sahibi gören kafaların kimin "ev"de olup kimin "ev"den kaçtığını belirleme hakkına sahip olduğunu sanması doğal. "Geleneğe" uygun bir biçimde, yani devletin emri ve inisyatifiyle de olsa iki yüzyıldır modern/Batılı kurumlar ve yaşam biçimleriyle iç içe, bunlara kah

direnip kah benimseyerek yaşayan, devraldığı gelenekleri geri dönüşsüz bir biçimde dönüşmüş bir halde sürdüren bu "millet"in Batılılaşma macerasını hâlâ bir "evden kaçış" olarak görebilenler, bahsettikleri "ev"in yerinde yeller estiğini görmek istemezler. Halbuki evin gerçek sahipleri onu müteahhite verip yerine çirkinliğine çirkin ama rahat, kaloriferli, hidroforlu bir apartman diktirdiler; apartmanın yöneticiliğini de emekli bir albay yapıyor. Apartman sahipleri yöneticilerinden memnun, onun sayesinde düzene girdiklerini söylüyor, "Allah onu başımızdan eksik etmesin" diyorlar. Bütün gün yan gelip yattığı halde utanmadan bir de maaşına zam isteyen kapıcıya haddini bildirmesi çok hoşlarına gitmiş. "Bir tek, albayın rakı içmesine kızan, alt kattaki Abdurrahman Bey hoşlanmıyor ondan. Bir de albay, adamın imam hatibe giden kızını ikide bir sıkıştırıp 'kızım ne o öyle öcü gibi, açsana şu başını. Medeni olun biraz medeni' diyor. Ama Abdurrahman Bey de aidatlarını düzenli ödüyor, zaten son birkaç yıl içinde işleri iyice açılmış. Birkaç ay önce apartmanda alınacak kararlara biz de katılmak istiyoruz diyen anarşik kiracılar vardı huzurumuzu bozan. Albay onları kulağından tuttuğu gibi dışarı attı. Artık sadece ev sahipleri oturuyor burada. Böyle zibidiler ne yapılması gerektiğini albaydan iyi mi bilecekler, zaten halleri de bir tuhaftı... vs. vs." [Ne güzel söylüyordu Oğuz Atay: "Yoruldum albayım, yoruldum, yoruldum"]

Bu metafor ve hayali iç ses ifratından soluklanmak için biraz duralım artık. İsmet Özel'in Türk solu hakkında buyurduklarını görelim.

"Dönüş soldan"

İsmet Özel, *Zor Zamanda Konuşmak*'ta, özetle, Türk aydınlarının özellikle 1960-1980 arasında, içinde yaşadıkları somut vatan yerine farazi, soyut bir vatan, bir yok-ülke uydurduklarını, bu ülkede yaşamayı göze almak yerine "tasarıların yurdu"nda yaşamanın rahatlığını seçtiklerini söyler. Türkiye hakkında gerçek bilgi edinmek için ideolojik saplantılardan kurtulup bu

ülkenin "nomos"u, yani "namus"u üzerinde anlaşmak gerekir, der. Bu "nomos" da İslâm'dır ona göre. Yani, bu memlekette İslâm dışında herhangi bir kaynaktan beslenen bütün düşünceler (başta da sosyalizm) "ideolojik"tir, "batıl"dır, "sahih" değildir; "yabancı" ve "yabancılaştırıcı"dır. Bütün bu kafa bulandırıcı ve önünde sonunda yok olmaya mahkûm ideolojileri bu topraklara taşımış olan baş musibet Batılılaşmadır.

Özel, sosyalistlikten hakikate, yani Müslümanlığa geçişini, kendi deyişiyle kendi "masal"ını anlattığı *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?*'de cevabının ne olduğu soruluş biçimlerinden açıkça belli olan şu soruları sorar:

> "Sosyalizmin, komünizmin, Marksizmin, Türkiye'de mekân tutabileceği bir toplumsal unsur, yaşayan bir toplumsal değer var mıdır? Yoksa sosyalistlik (bütün varyantlarıyla) Türkiye'de Budist olmak gibi, Sürrealist olmak gibi, bireyin kendi dünyasında kapalı kalan seçmeleri ilgilendirdiği için hiçbir toplumsal ağırlığa sahip olmadan varlığını sürdüren bir düşünce tarzı mı? Türkiye'de sosyalistim diyen birini ciddiye almalı mı, yoksa gülüp geçmeli mi?"

Şu tür cevaplar da verir: "Türkiye'de sosyalist olmanın sosyalistliğe yakışır bir gerekçesini bulmak mümkün değildir." "Sosyalist düşüncenin Türkiye'de 'Batılılaşma' dışında bir toplumsal rantı yoktur." Ve öldürücü darbe: "Sosyalizm varlık teminatını dünyadaki hakimiyet sisteminin Türkiye'ye mümkün olduğu kadar çok müdahale etmesinde bulur..." Özetle, Özel'e göre, sosyalizmin bu ülkede hiçbir toplumsal karşılığı yoktur; sosyalizm bu halkın hayatıyla irtibat kuramamıştır, kuramaz da; sosyalistler devlet katındaki (önce Tanzimatçı sonra Kemalist) seçkinlerin bu ülkeyi Batılılaştırma ihanetine bilmeden (ya da bilerek) taşeronluk eden gafillerdir (ya da alçaklardır).

Aslında, *Waldo*'nun iki amacı var gibidir. Öncelikli amacı, İslâmi kesimin çok büyük bölümünde bünyevi olarak var olan anti-komünizme eski bir komünist olarak malzeme taşıyarak seçkin "bir bilen" olma, "havass"tan biri olma ayrıcalığını ve iktidarını pekiştirmektir. İkincisi ise, yukarıda bahsedilen gafil-

lere son bir "eve dön" çağrısı yapmaktır. (Kitabın adı bile bir çağrıdır) ki bu çağrının '80 sonrası yenilgi ve yılgınlık ortamı içinde bütün koordinatlarını yitirmiş, ama mesela reklamcı da olmak istemeyen bazı solcularda ciddi bir karşılık bulduğuna - eski bir arkadaşım dolayısıyla- bizzat tanık oldum. Buna başka bir tanık olarak, *İzlenim* dergisinin Eylül 1995 tarihli sayısındaki "Soldan İslâma Geçenler: Hakikati Bulanlar Arayanlardır" başlıklı, söz konusu çağrıya (tabiî ki yalnızca İsmet Özel'in çağrısına değil, ama *Waldo*'da da özellikle zikrediliyor bir iki konuşmada) olumlu cevap veren eski solcularla yapılan röportajlarla oluşturulmuş yazıyı gösterebilirim. Bu kişiler Müslüman olduktan sonra yaşadıklarını anlatırken şöyle şeyler söylüyorlar: "İlk defa olarak bu ülkedeki insanlarla bir olduğumu hissettim... Artık bu ülkeli oldum." "Kendimle, kimliğimle, Türkiye ile düşünsel anlamda barışmıştım. Türkiye'de yaşamak bile istemiyorken Türk müziğini, camileri sevmeye başlıyorsunuz. Ailenizle, çevrenizle, milletinizle bir barışma süreci başlıyor." Yazının müellifleri de şunun altını çiziyorlar: "Konuştuğumuz kişilerin hemen hepsinin vurguladığı bir şeydi bu, Yani Marksistken hayal ettikleri. Halkıyla barışmak, yerli olmak... Halka tepeden değil, içinden bakan bir konuma gelirler".

(Hem *Waldo*'da hem de bu röportajlarda söylenenleri tartışmaya geçmeden önce genişçe bir parantez açarak bu dergiyle hemen hemen aynı tarihte, Ağustos '95'de Türkçede yayımlanmış olan bir kitabın, Said'in *Entellektüel*'inin macerasından çıkarak konumuzla bağlantılı bir iki söz etmek istiyorum. Eskiden komünistken sonradan saf değiştirip nedamet getirenlerin itiraflarının toplandığı bir kitap olan *İflas Eden Tanrı* ve yazarları hakkında Said'in "[bu kitabı] okumak içime sıkıntı veriyor. Şunu sormak istiyorum: Bir entellektüel olduğun halde niçin [siyasî] bir Tanrı'ya inandın ki zaten? Hem, eski inancının ve sonra ondan duyduğun hayal kırıklığının bu kadar önemli olduğunu düşünme hakkını kim verdi sana?" gibi şeyler söylediği *Entellektüel*'i yayımlayan yayınevine o tarihlerde hasbelkader aktif katkılarda bulunuyordum ve bu kitabı bizzat seçip çevirmiş, "sinirli" bir arka kapak yazısı yazmıştım. Kitap

entellektüeli ait olduğu milliyet, din ve gelenekle arasına koyduğu mesafeyle tanımlıyor; içinde yaşadığı toplumun yerlilerinden olmamayı, aksine sürekli bozgunculuk yapıp hır çıkaran bir yabancı olmayı içeren bir sürgün konumuna yerleştiriyor ve toplumun üzerinde uzlaştığı simgelerin, değerlerin ikiyüzlülüğünü teşhir eden bir "yaban" olarak resmediyordu. Bir tür anti-*Waldo* da denebileceğini şimdi fark ettiğim bu kitabı, konsensus arayacağız derken, kişiliksizleşme tehditlerinin arttığı bir dönemde, *ayrıştırıcı* olur umuduyla yayımlamıştık. Tabiî ki böyle bir şey olmadı. Aksine, yerlici Müslümanlar, biz kitapla kavga etmelerini beklerken, kuşe kağıtlı şık dergilerinde kitabı övgülere boğdular. Onlar için yalnızca Said'in *Oryantalizm*'i yazmış olması önemliydi, gerisi pek umurlarında değildi. - Tıpkı, sadece Marksizmin ve Aydınlanma'nın değil, din dahil bütün "büyük anlatı"ların Hakikati cisimleştirme iddialarını dinamitleyen postmodern düşünürlerin, yalnızca Batı'yı eleştirme anlamında ilgilerini çekmesi gibi. Aslında safdil bir beklentiydi bizimki. İslâmcı yazarların tepkisi düşünsel değil politik bir tepkiydi. Onlar için düşüncelerin doğruluk değerinden çok pragmatik-araçsal değeri önemliydi. Aynı şey '80 öncesi sol hareketlerin büyük kısımı için de geçerliydi: İktidarın yakında olduğuna inanan hareketler için düşünce etiği sorunları her zaman lükstür; hele ki Türkiye gibi, anti-entellektüalizmin hep gözde olduğu, hep gerçekçilik ve derin düşünce zannedildiği bir coğrafyada.)

Röportajdakilerle başlayalım. "Yerlilik", "otantiklik", "halkıyla barışma" gibi dertlerle solu terk edenlerin, solcu olmaya da aynı itkiyle karar verdikleri söylenebilir: Yani, salt "cemaat istemi"yle, Nietzsche'nin terimiyle "güç/iktidar istemi"yle. Soru basit: Bu insanların solun "yabancılığı"yla bir sorunları vardı da bunun üzerine niye 1970'lerde, solun çok güçlü bir cemaat kimliği sunduğu dönemde gitmediler? (Bunu aldıkları "pozitivist, bilimci, Batıcı" eğitime bağlayanlara ancak gülünür. Bu ülkede -neyse ki- hiçbir zaman bu kadar programatik, sistemli ve yönlendirici olmayı beceremeyiştir eğitim. Cidden "Atatürk ilke ve inkılapları" doğrultusunda hareket eder eğiti-

mimiz; hem milliyetçi hem Batıcı, hem bilimci hem dincidir; yani toplam etkisi düşünme yeteneğini dumura uğratmaktan ve bozbulanık bir Türklük şişinmesi yaratmaktan ibarettir. Ancak düşünceyi ketleme amacına yönelik bir sistematiği olduğu söylenebilir.) Peyami Safa'dan Aydınlar Ocağı'nın kıymetli mensuplarına kadar bütün sağcılar yıllardır bağıra çağıra bunu söylüyor; komünizmle mücadele derneklerinde "bünyemize yabancı" bu solculuk illetiyle adeta kanserle savaşırcasına savaşıyorlardı. Onlara niye kulak vermediler? Düşüncelerinin çok büyük kısmını paylaşmasam da, İsmet Özel'le kıyaslanamayacak gerçek bir fikir adamı olan Cemil Meriç, yıllarca çilesini çektiği solculukla ve kaçınılmaz sonucu olan yalnızlık ve yabancılıkla onurlu bir biçimde hesaplaşmaya çalışıyordu o yıllarda çıkan kitaplarında. Şimdilerde bütün İslâmcıların pek bir övgüyle bahsettikleri, bağırlarına bastıkları Kemal Tahir ve onun etkisi altındaki Halit Refiğ, Hilmi Yavuz gibi Tahiriler "yerli bir sol" talep edip duruyorlardı yıllardır. Attila İlhan, İlhan Selçuk gibi Kemalist-solcular ve *Yön* dergisi ekibi "ulusal sol" lafını dillerinden düşürmüyorlardı (hâlâ da düşürmüyorlar, Allah'ın izniyle). Yani, solun ürkütücü "yabancılığı"nı, kökü dışarıdalığını, "evsizliğini" (sağcılar imha, solcular telif ve tahrif ederek) gidermek için her şey yapılıyordu. Ayrıca İslâm hep orada değil miydi, Allah aşkına? "Yerlileşmek" için on yıl niye boşuna heba edildi?

Ayrıca o zamanlar solun içinde aktif mücadele vermekte olan insanların büyük çoğunluğunun kendilerini bu topluma hiç de "yabancı" hissetmedikleri; aksine "halk"ları için ölmeyi göze alacak kadar kendilerini buraya ait hissettikleri, yurtsever oldukları söylenebilir. Nazım Hikmet Arif Nihat Asya'dan, Sabahattin Ali Peyami Safa'dan, Yılmaz Güney Halit Refiğ'den, Deniz Gezmiş Çatlı'dan (isimlerini yanyana yazmak bile büyük bir zul!) daha mı az seviyorlardı memleketlerini, Alla'sen. İsmet Özel, sosyalist olmanın Budist olmak, sürrealist olmak gibi bir şey olduğunu Müslüman olduğu yıllarda, yani 1970'lerin ortalarında yazsa onu ciddiye alan tek bir solcu çıkar mıydı? O ne derse desin, solcular "bizim eller"de yaşadıklarını düşünüyor-

lardı. (Tabiî ki muhayyel, tasarımsal, Özel'in deyimiyle "farazi" bir ülkeydi onlarınki de -tıpkı İsmet Özel'in ideolojiler üstü olduğunu sandığı "Müslüman Türkiye"si gibi-; böyle olmaması da mümkün değildir çünkü ülke, vatan, memleket, millet diye bir *şey* yoktur. Soyutlama ürünü olan bütün bu topluluk biçimleri muhayyeldir, aktörlerin muhayyilesinde kurulur.)

Sol: Mesafe, sevgi, fark ve kimlik üzerine Toccato

Bugün anti-emperyalizmi kendi icatları sanacak kadar unutkanlaşan sağcı İslâmcıların en yumuşak tabirle "evden kaçmakla", daha samimi anlarında ise taşeronlukla, hattâ ajanlıkla suçladıkları Türkiye soluna, o yılların çilesini ve heyecanını yaşamamış biz Eylül sonrası kuşağın soğuk-zihinsel solcuları, bunun tam tersi perspektiften bakıyoruz.

Bunlar birer "suçlama" sayılacaksa; onları evden kaçmakla falan değil, eve iyiden iyiye yerleştiği için evin her yanına sinmiş tahammülsüzlük ve şiddet kültürü, düşünce düşmanlığı havasını solumakta beis görmemekle (elinizdeki dergiye '70'lerde soldan verilen tepkileri hatırlayalım); babanın da kışkırtmalarıyla üzerlerine gelen "kardeşler"le didişirken babayla hesaplaşmayı unutmakla ya da en azından ertelemekle; çoğu zaman "biz de sizdeniz" gayretkeşliği ve özgüvensizliğiyle kendi farklarını bastırıp sansürlemekle; insanın gerçekten sevdiği, uğruna hayatını verebileceği kişiyi, ideali, manevi cemaati (mesela "halkı"nı) sevmesinin en sahici yolunun onunla aynılaşmak, bir olmak değil, bir yandan kendini bütün yaralanabilirliğinle ona açarken bir yandan da araya, gerçekten sevebilmek için zorunlu olan mesafeyi koyup onu alabildiğine hırpalamak, sevilmeyi hak etmeye zorlamak ("Sevdiğini hor görmek zorunda kalmamış kişi ne bilir ki sevmeyi?" diyordu Nietzsche) olabileceğini görememiş olmakla suçluyoruz. Bu noktada, evrensel yani ideal anlamda "Sol nedir, kimlerdendir?" sorusunu kurcalamak gerek.

Sol, "halkı"nı aydınlatmak, kendi geçtiği Hakikat kapısın-

dan başkalarını da geçmeye zorlamak ve böylece öncü olma iktidarını sağlama almak demek değildir. (Hakikatlerin çokluğundan ve değişkenliğinden başı dönen solun kendi aydınlanması hiç bitmez ki!) Bu, modernist tahakküm projesidir, toplum mühendisliğidir. Farklı zaman ve mekânlarda farklı adlar alır: Stalinizm, Maoizm, Kemalizm, İslâmcılık vb. Ama sol, dünyanın her yerinde bütün muhafazakârlığın şiarı olan şeye, yani halkın her ahval ve şeraitte "sağduyu"yu, "bilgeliği", "sahiciliği", "ölçülülüğü" cisimleştirdiğine falan da inanmaz; "ailesiyle, çevresiyle, milletiyle" barışmaz, kaynaşmaz. "Halk"a tepeden bakma tavrını sürdürmektir bu "barışma" sanıldığının aksine. "Onlar en doğrusunu bildiklerini bilmeyecek kadar saflar" demektir. Bir tür "soylu vahşi"dir halk, bu sözde yüceltici bakışta. Antropolog bakışıdır bu. Zizek'in "Çokkültürcülük ya da Çokuluslu Kapitalizmin Kültürel Mantığı" adlı olağanüstü yazısında gösterdiği gibi, kendisi böyle handikapları aşmış olsa da öteki kültürlerin "fundamentalist" özelliklerine saygıda kusur etmeyen yüce gönüllü çokkültürcülüğün bakışıdır bu hoşgörücü, "sizi olduğunuz gibi kabul ediyorum" diyen bakış. Bir kültürün bütününe, ancak dışında durup onu araştırma nesnesi yapma lüksüne sahip biri tamamen saygı duyabilir. (Yurtdışında İslâmcı kimlik hakkında akademik araştırmalar pazarlayanların bu liberal hoşgörü havasından fazlasıyla etkilendikleri gözlenir mesela. Bu araştırmalarda Medine Vesikası'ndan söz edilir de Sivas'tan pek söz edilmez; postmodern düşünürlere atıflar yapan İslâmcı yazarlardan söz edilir de mesela, özellikle Anadolu'daki "üniversite"lerde ülkücü terörden ya da İslâmcı olmayan bütün öğrencilere uygulanan korkunç terörden söz edilmez. Hayır, kamu sahasında İslâm'a ait en küçük bir iz bile gördüğünde "devletin zinde güçleri"ni falan yardıma çağıran laikçilerden değilim. Yalana "bu yalan", faşizme "bu faşizm" diyorum sadece.) O kültürün hangi baskı ve tahakküm mekanizmalarıyla idame ettirildiğini içeriden yaşayan, bunun acısını her gün teninde ve ruhunda yaşayan birinin böyle bir lüksü yoktur. İnsan canını yakan şeye saygı duymaz. Ancak yukarıdan, devlet katından, kuşbakışı bakıldığın-

da yekpare, homojen bir "yerlilik"ten söz edilebilir (istisnasız tüm sağ yerlicilerin "devlet bizim devletimiz"ci olması, soldan "yerliliğe" göç eden bütün solcuların kısa bir süre sonra "Türk devlet geleneği" gibi laflar etmeleri şaşırtıcı değildir bu yüzden) ve bütün totaliter ideolojiler manzara seyretmeye bayılırlar. Oysa, herhangi bir "Sosyolojiye Giriş" kitabından da öğrenebileceğimiz gibi, "yerliler" aralarında birçok ortaklık olduğu halde, birbirleriyle sürekli kavga da ederler, birileri sürekli dayak yer, bazıları kendisinin de dayak atacağı birilerinin olmasıyla avuntu bulurken, bazıları bunu "alınyazısı" sayar; az sayıdaki bazılarıysa hayalcidir, kimsenin kimseyi dövmeyeceği, en azından dövemeyeceği bir ülke, hattâ bir dünya hayal eder vb. İşte bu yüzden solcu, sanki homojen bir nesneymiş gibi "halk"ıyla bir olmak, barışmak türü sözlerden korkunç rahatsız olan kişidir. Solun bakış açısına göre, insanları değerli kılan şey aralarındaki farklardır, grup kimliklerinin ötesinde sergiledikleri "fazla"dır, benzersizlikleri, tekillikleridir. Tek ve mutlak bir kimliğe (mesela Özel'in Türkiye'nin "nomos"u saydığı "İslâm"a) indirgenen insan budanmış insandır. Zira bütün kimlikler somut, tekil varlıklar olan kişilere şiddet uygular, benzersizliğini geri dönülmeyecek bir biçimde ebediyen paranteze alır, tekilliği genellik içinde eritir. Toplumsal bir hayat sürdürmek için genellemelerden vazgeçmek mümkün olmadığına göre, bu şiddeti yumuşatmanın en akla yatkın yolu sola göre onları mümkün olduğunca çoğaltıp etkilerini frenlemek, görelileştirmektir. Bu yüzden de sol bilinen anlamda bir kimlik olamaz, kimlik öneremez (solculuğu meslek edinenler yanlış yoldadır bu yüzden). İnsanlar kimliklerini seçmekte özgür olmalıdır; sol seçenekleri olabildiğince zenginleştirmekten (yaratıcılıktan) ve bu kimlik seçeneklerinin birer baskı ve tahakküm aracı, dışlama vesilesi haline gelmesini sürekli uyanık durup önlemekten yana olan evrensel, etik bir karşı koyma tavrıdır. (Yani sürekli bir eleştirellik ve özeleştirellik tavrıdır.) Dolayısıyla "toplumsal tabanı" hem her yerdedir hem de hiçbir yerdedir. Bunu biraz açalım.

Solun evrensellik vaadi

Bazılarının "çelişki" dediği bir iddianın ve vaadin adıdır sol. Bir yandan, her türlü düşüncenin zaman ve "yer"le, bir başka deyişle "tarihsellik"le kayıtlı olduğunu, belli koşulların ve rastlantıların ürünü, sonucu olduğunu gösterir, düşüncenin ayaklarını yere [bazen de çamura] bastırır. Mesela, "millet"ler, "din"ler, "devlet"ler ve "kimlik"ler, belirli "reel" koşullara cevaben o koşullarda yaşayan insanlar tarafından oluşturulan "muhayyile ürünü", tarihsel ve dolayısıyla geçici kurgulardır ona göre. Bir yandan da (belki tam da bu yüzden) kendisinin, onu doğurmuş olan koşullara "aşkın" olduğu *iddiasındadır*. Sol, dünyanın belli bir bölgesinde ("Batı"), belli bir dönemde (18. yüzyıl sonu- 19. yüzyıl), kendisinden önceki belli geleneklerin (Hegel dolayımıyla Alman tarihselciliğinin, İngiliz ekonomi politiğinin, Fransız ütopyacılığının, Hıristiyan evrenselciliğinin ve genel düşünce iklimi olarak Aydınlanma'nın) mirasçısı ve insanlık tarihindeki özgül, tarihsel bir gelişim olan kapitalizmin (zaman zaman onun öncüllerini, "iktisadî rasyonalitesi"ni de içselleştiren) rasyonel bir eleştirisi olarak ortaya çıktığı halde, nüvesinde barındırdığı insanlık ve evrensellik ütopyası yüzünden bu tarihle sınırlanmış olmayı (eve kapanmayı) kabul etmez. Sol, kendi içinde gerekli dönüşümler yapıldığı taktirde (bünyesindeki eleştirellik ve özeleştirelliğin bu dönüşümleri yapmayı mümkün kıldığı gibi bir özgüvene sahiptir), bambaşka kültür ve geleneklerin ürünü olan farklı toplumlarda da, evrensel gerçekler olan baskı, tahakküm ve dışlamanın aşılabilmesi için kullanılabilecek bir ütopyadır. Her toplulukta var olan diğer toplulukları yeterince insan saymama, umursamama eğilimine, kendi kavmini, kabilesini, kendi "insan"ını sırf kendisinin olduğu için hiyerarşide en üst sıraya yerleştirme tavrına, gerçekte henüz var olmayan bir "insanlık" ufkunu ve idealini inatla koruyarak direnen bir evrensellik ütopyasıdır. Zizek'in yukarıda andığımız yazısında Balibar'dan yola çıkarak hatırlattığı gibi, "globalleşme"nin (İ. Özel'in "dünyadaki hâkimiyet sisteminin Türkiye'ye daha faz-

la müdahale etmesi" dediği şeyin) "reel", "somut" evrenselliği değildir Solunki; muhayyel bir evrenselliktir: "Koşulsuz bir 'aşırılık' olarak kalan, mevcut düzene karşı sürekli ayaklanma çağrısını cisimleştiren, devrimci *egaliberte* (eşitlik-özgürlük) talebinin dışa vurduğu bir "İdeal"in evrenselliğidir." İstikrar bozucu, soyut, "gelecek"teki bir evrenselliktir bu (universality to come): "Evrenselliği dışlama noktasıyla özdeşleştiren", örneğin günümüz Avrupasında "hepimiz göçmen işçiyiz" diyen; eski Yugoslavya'da evrenselliği Bosnalı Müslümanların temsil ettiğinde ısrar eden evrenselliktir.

İnsanlar içinde yer aldıkları kollektiviteye tinsel bir değer yüklerler: Kollektivite bir tinsellik imkânıdır gerçekten de; insana kendi egosunun darlığından çıkıp kendini başka insanlara, oradan da başka canlılara, doğaya, evrene ve "tanrı"ya açma, kendini "aşma" imkânı verir; ancak başkaları olduğu için kendisinin var olabildiği bilincini ve sorumluluğunu verir. Bu yönüyle, Jameson'ın da dediği gibi, her türlü kollektivite, faşist olanları bile bir ütopya anı içerir. Ama çoğu kollektivite tasavvurunun tinselliğini sakatlayan, (ideal evrenselliğe doğru) genişletmek yerine daraltan, dışlayıcı ve baskıcı hale getiren unsur; gönüllülük esasına değil, zorunluluk esasına dayanan birliktelik modelleri, "aile" modelleri dayatmalarıdır. Oysa kimse ailesini seçme şansına sahip değildir, kendini bir ailenin içinde bulur; tıpkı bir cinsiyetin, şehrin, milletin, dinin, sınıfsal konumun içinde bulması gibi. Bunlar verili, zorunlu grup kimlikleridir. Sağ, insanların kendi seçmedikleri bu kimlikleri bütün olarak yücelten (Türk, erkek, Müslüman vs.) ya da hor gören (Yunan, kadın, Yahudi vs.), mutlaklaştıran bir kollektivite tasavvurudur. Sol ise bu tür zorunlu kimlikleri bir bütün olarak ne yüceltir ne de horgörür; her kimlik yüceltilecek ve horgörülecek unsurlar içerir. Bu kimlikleri iki yana doğru açılmaya zorlar sol: Bir yandan henüz "hayal" olarak kalan insanlığa, bir yandan da tek tek birey olarak Hasan'a, Ayşe'ye, François'ya, Nastassia'ya ulaşmaya zorlar. Bu tür seçilmemiş kimlikler insanlar için hem fazla "dar" hem de fazla "geniş"tir sola göre. Solun kollektivite tasavvuru, mutlaklaştı-

rılmayan gönüllü birlikteliklere, deyim yerindeyse bir "dostluk modeli"ne dayanır. Sol seçmeye dayandığı için dostluk bağlarına aile bağlarından; dostluğun hafif ve seyyar mekânlarına "ev"den daha çok değer verir. Bu mekânların özgürlüğünü evin güvenliğine tercih eder. Çünkü Adorno'nun o ünlü "insanın evindeyken kendini evinde hissetmemesi bir ahlâk meselesidir" sözünü düstur edinmiştir. O yüzden sağcıların "özüne, eve dön" çağrılarının, "sen zaten bizdensin, bırak bu yabancılamayı" yaltaklanmalarının sen "sol" olmaktan vazgeç anlamına geldiğini bilir.

Evin halleri: Şizofreni, paranoya, mutluluk

Verili bir "biz"e iltica etmek, "kültürüyle barışmak" büyük bir huzur ve "güvenlik" hissi verir, yaralara "şifa" olur gerçekten de. İsmet Özel'in düzyazılarını ve konuşmalarını okuyanlar, sık sık Müslümanlığın kendisi için bir şifa olduğundan, insanın bir "ontolojik güvenlik" ihtiyacı olduğundan bahsettiğini bileceklerdir. Bu kendi başına insanî ve anlaşılabilir bir durum. İnsan, eninde sonunda gönüllü bir sürgünlük olan sol muhalefetin getirdiği yalnızlığı ve mesafeyi, insanı diri tutan, uyuşturmayan bir umutsuzlukla, gurur veren, kişiliği güçlendiren bir kararlılıkla yaşayabileceği gibi; kişiliğini parçalanmaya, yani "şizofreni"ye götüren bir "tehlike" olarak da yaşayabilir; bu yüzden sürgüne son vermek de isteyebilir. Asıl sorun, bir kere "huzur"a ve "güvenliğe" kavuştuğuna inandıktan sonra, geri dönüp, yaralarını açık tutmayı, usul usul kanamayı sürdürenlere bu Müslüman ülkede yaşamaya bile layık olmayan fesat işbirlikçileri olarak, düşman gözüyle bakıldığında ortaya çıkıyor (Özel'in Sivas cehennemi ardından yazdığı o ibretlik yazıyı unutmak mümkün değil. Aslında *Zor Zaman*'ın ve *Waldo*'nun mantıksal devamıydı o yazı). Şizofreniden kurtulacağım derken, Türk sağının karakteristik ruh haleti olan, nereye baksa komplolar ve düşmanlar gören paranoyaya balıklama dalmak gerçekten hazin. Demek ki "eve yerleşmek" insanın ruh sağlığını koruyacağının garantisi değilmiş. Yan etkileri,

iyileştirdiği sanılan hastalıktan da beter çıkan bir şifa bu.

Özetle: Evin dışa kapalı, korunaklı dünyası bu tür birçok hastalığa üreme ortamı sağlayabilen bir "kültür" olabiliyor (Bütün terapiler şu ya da bu ölçüde bir "aile terapisi" değil midir zaten?). İki yüzü var evin: Bizi korur, güvenliğimizi sağlar, sevmeyi ve bir topluluğa ait olma hissini tattırır ki bunlar büyük nimetlerdir, ama bunu bizi dışarıya, başka evlere ve evsizlere, sokağa, dünyaya kapatarak, onlardan korkmaya alıştırarak yapar. Dış dünya korkunun ve güvenliksizliğin yuvasıdır evden bakınca. Ama evden kaçanlar/kaçmayı düşünenler (düşünmemiş olan var mıdır ki?) dışarıda bir özgürlük vaadi gördükleri için kaçarlar, kaçmak isterler. Sağcılar "Batı" diye başka bir eve kaçmaktan bahsederken yanlış kullanıyorlar metaforu. Hiçbir çocuk, ait olmadığı başka bir eve sığınmak için kaçmaz: Hem herkese ait olduğu için hem de hiç kimseye ait olmadığı için özgür bir kollektivite vaat eden sokağa kaçar.

Bachelard'la başladık, Benjamin'le bitirelim:

> "Hiçbir zaman telafi edemeyeceğimiz bir şey vardır: On beşimizdeyken evden kaçmamış olmak. Sonradan anlarız: Sokakta geçirilen kırk sekiz saat, tıpkı alkalik çözeltide olduğu gibi, mutluluğun kristalini yaratır."

Temmuz-Ağustos 1998, sayı 111-112

Birikim'in sosyalizmi yeniden tanımlama çabası, yeryüzüne indirilen bir tebliğ olarak değil, sesli düşünerek ilerliyor. Dergide yer alan yazılarda bütünlüklü ideolojik ve politik çerçevenin, ancak bir zihniyet devrimiyle, tahayyülde köklü bir değişiklikle anlam kazanabileceği, dahası mümkün olabileceği savunuldu. **Birikim**'den seçilen bu makaleler, yeni bir sosyalist-sol tahayyül için rehber teşkil etmiyor. Daha çok, yeni bir tahayyülün ufkunu anlık olarak ışıtan işaret fişekleri atıldığını söyleyebiliriz. Bu kitap, her şeyi eksiksiz düşünmüş olmasıyla değil, yeniden ve başka türlü düşünülecek şeylerin bereketini ve çok yönlülüğünü göstermesiyle kılavuzluk yapabilir. Bir idmandır...

Birikim Yayınları 19

ISBN 975-516-018-3